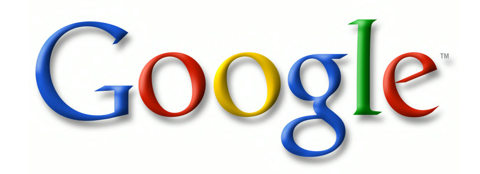


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

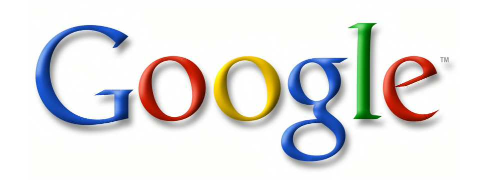
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

B 455478

B
77
.F98

Vignaud

à Mr Daremberg hommage
respectueux de l'auteur

LES

SCIENCES HUMAINES

LES

SCIENCES HUMAINES

PHILOSOPHIE, MÉDECINE, MORALE, POLITIQUE

PAR

TH. FUNCK-BRENTANO

LA PHILOSOPHIE

PARIS

LIBRAIRIE INTERNATIONALE

15, BOULEVARD MONTMARTRE, 15

Au coin de la rue Vivienne

A. LACROIX, VERBOECKHOVEN ET Cie, ÉDITEURS

A BRUXELLES, A LEIPZIG ET A LIVOURNE

1868

Tous droits de traduction et de reproduction réservés

Vignaud lit.

A MA MÈRE

Je vous dédie cet ouvrage, chère mère, non seulement parce que l'intérêt que vous portez aux grands problèmes de la philosophie fut pour moi le premier et le plus puissant stimulant, mais encore parce que vous seule m'avez soutenu par votre affection et votre confiance pendant de si longues années d'études et de travail.

Votre attaché et reconnaissant fils.

428722

AVIS PRÉLIMINAIRE

La clef de voûte de la philosophie est la connaissance de la pensée: tous les systèmes, toutes les doctrines, toutes les méthodes n'ont d'autres assises que les diverses définitions que nous pouvons donner de nos idées, et la philosophie entière n'a d'autre fin que la découverte de leur véritable portée relativement à leur objet. Nous croyons donc, avant toutes choses, devoir initier le lecteur qui n'aurait aucune habitude des études philosophiques, à la division principale des idées et aux termes par lesquels on les désigne communément. On appelle idées *particulières* ou *sensibles* celles que nous rapportons immédiatement à quelque objet : Pierre, Paul, telle maison, tel arbre; on désigne ensuite par le nom d'*idées générales*, telles que celles d'hommes, d'animal, de chaleur, toutes celles qui se rapportent à un certain nombre d'idées ou d'objets particuliers ; on donne en troisième lieu le nom d'*idées abstraites*, telles que celles de ligne, de triangle, de force, de mouvement, à toutes ces notions qui ne se rapportent point immédiatement à des objets existants par eux-

mêmes, mais qui apparaissent comme un produit pur de la pensée ; enfin on distingue *les idées absolues* de toutes les précédentes, ce sont celles de l'être, de la substance, de la cause, de l'infini et de l'éternité.

PRÉFACE

Ce n'est ni un résumé populaire, ni un roman scientifique que nous présentons au public sous le titre de *Sciences humaines*; c'est une étude aride des lois qui régissent la pensée, l'organisme, les sentiments et la société des hommes; et tous nos efforts tendront à rechercher s'il n'y a aucune possibilité de faire des sciences exactes de connaissances dont les unes ne sont plus aujourd'hui que de la sophistique, et dont les autres furent de tous temps le domaine du hasard ou de tâtonnements coupables.

Toutefois c'est une entreprise ingrate que de vouloir modifier ou combattre des croyances et des préjugés reçus; ce que chacun croit vrai est tel pour lui; et nous ne jugeons des opinions d'autrui que par nos idées acquises. Pour convaincre, il faudrait agir comme Socrate, prendre un chacun dans ses opinions propres et lui montrer par lui-même toute leur inanité.

Aucun autre moyen ne saurait conduire à la persuasion. Par l'esprit, les sentiments et l'éloquence on entraîne, mais

on ne persuade point. La vérité consiste non seulement dans l'accord de nos idées entre elles, mais encore dans celui de toute pensée avec la pensée générale; et chaque vérité qui n'est point susceptible d'être démontrée, dans toute sa simplicité, avec une évidence également éclatante pour tout le monde, n'en est pas une.

En second lieu, toutes les questions que la pensée humaine s'adresse dans n'importe quelle direction, et quelque immenses qu'elles puissent paraître, sont solubles, par le fait que la pensée les pose. S'arrêter en face de quelques principes pour en faire un objet de foi ou de doute, c'est ne point les comprendre, c'est faire de l'ignorance ou de l'erreur des principes de vérités; comme toutes choses, la pensée dans ses actes est régie par des lois qui dérivent de sa nature, et qui renferment la raison d'être de toutes nos idées et de toutes les questions que nous pouvons nous adresser, par suite aussi leur solution. Sinon il faudrait ou bien que nous recevions nos idées et nos inspirations par miracle, sans les produire, sans qu'elles prissent leur source dans la nature de la pensée, ou bien il faudrait que les lois qui régissent la pensée dans chacun de ses actes fussent contradictoires entre elles et dans leurs effets; lois et non lois à la fois. Comme la vérité, la pensée est une.

C'est pour avoir méconnu ces conditions élémentaires de toute science et de toute certitude que la philosophie, dont nous traiterons en ce livre, a dégénéré dans les temps modernes en une vaine sophistique, arrivant, comme la scolastique et la sophistique de l'antiquité, jusqu'à perdre le sens même du vrai et de la réalité.

Notre but, en philosophie, se trouve donc parfaitement tracé; si d'un côté, nous ne pouvons prétendre ni enseigner une science absolue, ni l'enseigner d'une manière absolue, d'un autre, nous pouvons du moins rechercher si par l'étude

des lois et des principes évidents et absolus de la pensée, ainsi que par celle des conditions de la démonstration de la vérité, il nous est donné de parvenir à la découverte d'une méthode et d'une doctrine, telles qu'elles puissent nous faire entrevoir la possibilité d'une science et d'une certitude sérieuse, et qui, en même temps, en nous ouvrant des voies nouvelles, puissent mettre fin aux déplorables sophistiques du jour.

Quant aux autres sciences humaines, nous traiterons de chacune dans un ouvrage particulier. Une philosophie sans principes laisse la médecine sans direction, la morale sans assise, la politique sans règles, tout comme chacune de ces dernières concourt par ses vérités et ses découvertes partielles à développer les données premières et essentielles de toute philosophie. L'homme ne fait que se sentir dans ses instincts et dans ses organes, ce n'est qu'à mesure que la médecine, la morale et la politique se forment comme sciences, qu'il peut apprendre à s'y penser.

LIVRE PREMIER

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

I. Connais-toi toi-même ne suffit point, connais aussi la pensée des autres.

Tandis que tout est vague et incertain en nous et que nous tournons sans cesse sur nous-mêmes, en proie à nos illusions et à nos aspirations sans bornes, tandis que toutes nos facultés se complètent et que tous nos principes se supposent mutuellement; tout est au contraire évident et précis dans l'histoire de la pensée : à côté de ses actes nous y voyons les faits, à côté de la faute que nous pourrions commettre, la même faute qui a été commise, à côté du principe qui pourrait nous entraîner, le même principe qui a fait ses preuves et son temps; nous y voyons nos facultés si diverses et nos instincts si multiples s'épuiser les uns après les autres; nous assistons à leurs triomphes éphémères et aux jugements qui en ont été portés; enfin nous y découvrons les causes des immortelles doctrines des grands maîtres, et en même temps, celles de leurs oppositions et de leurs contradictions toujours renaissantes. Ainsi, nous élevant à comprendre les effets et le rôle des principes et des lois de notre pensée propre jusque dans l'histoire de la pensée en général, nous parvenons à une plus haute conscience de nous-mêmes, et nous doublons

nos forces de toute l'autorité des faits et de l'expérience des siècles.

II. Mais l'histoire, et surtout celle de la philosophie, demande à être comprise : la soumettre à nos propres hypothèses, c'est évidemment en fausser le sens; et, l'aborder sans aucune direction arrêtée, c'est sûrement s'exposer à ne pas la comprendre

Si nous consultons les historiens, nous rencontrons dans leurs critiques et dans leurs appréciations les mêmes vues exclusives qui nous frappent dans les méthodes et dans les systèmes. Les uns crurent découvrir dans l'histoire de la philosophie le même développement graduel qu'il leur avait plu d'imaginer à leur propre doctrine; tentative trop insensée pour que nous nous y arrêtions. Les autres, plus sages, divisèrent les auteurs selon les préférences qu'ils crurent remarquer dans leurs opinions pour l'une ou pour l'autre de nos facultés principales : les sens, la raison, le sentiment, le doute. Ainsi le sensualisme, l'idéalisme, le mysticisme, le scepticisme, formèrent autant de grandes classes, avec quelques sous-ordres, dans lesquelles vinrent se ranger principes, systèmes, méthodes, auteurs, avec un ensemble vraiment surprenant. Cependant l'idéalisme de Platon est pour le moins aussi différent de celui de Malebranche que du sensualisme de Condillac; et, confondre le génie d'Aristote, sa méthode et sa grande doctrine dans le genre sensualisme, c'est se moquer de la science et de la vérité. Par la nature de leur pensée les philosophes ne sont pas plus différents les uns des autres, que les autres hommes. Si dans leurs théories, l'un dit parfois blanc quand l'autre dit noir, est-ce une raison pour ne nous arrêter qu'à d'hypothétiques affirmations et faire de leur histoire un musée des aberrations de l'esprit humain? C'est aussi mal comprendre la grandeur de leur génie que le grave enseignement que nous pouvons y puiser. Par la nature de sa pensée, Platon n'est pas plus opposé à Aristote, et Descartes à Bacon, que celui-ci à Pascal et Pascal à Parménide. Loin donc d'envisager l'histoire de la philosophie du point de vue de la divergence des opinions, il faut la comprendre, au contraire, dans ses véritables sources,

comme dérivant de principes communs à tous les hommes, dans tous les temps, et qui, leur étant inconnus, devinrent l'objet de leurs recherches, chacun suivant ses connaissances et ses données acquises, son caractère propre et celui de son époque.

De cette manière, et de cette manière seulement, nous pouvons parvenir à comprendre l'histoire de la philosophie, et en poursuivre avec fruit le développement, laissant aux hypothèses émises le caractère passager et secondaire qu'elles ont en réalité, ou ne ncus y arrêtant que pour autant qu'elles soient devenues la cause de découvertes sérieuses dans la science de la vérité.

III. Toutefois la distinction entre un progrès sérieux et les croyances quelquefois les moins fondées en apparence offre de grandes difficultés. D'un côté, ce n'est que d'hypothèse en hypothèse que semble se développer la philosophie; et d'un autre, toutes les connaissances et toutes les spéculations d'une époque portent les mêmes caractères : elles prennent leurs sources dans les données du moment et se soutiennent mutuellement jusque dans leurs oppositions. L'histoire des opinions et des croyances humaines présente en quelque sorte un réseau immense dont les riches mailles sont entrelacées en tous sens. Tantôt c'est la spéculation religieuse, tantôt les recherches scientifiques qui paraissent dominer; rarement la spéculation vraiment philosophique occupe le centre du mouvement intellectuel; et aucune ne saurait être arraché complétement des autres sans briser les liens qui les unissent et sans perdre en quelque sorte sa propre raison d'être. Partout la pensée est la même et suit les mêmes lois. Les croyances religieuses procèdent des grandes doctrines, comme celles-ci des recherches scientifiques ou des croyances religieuses. Un nouveau principe est formulé; on le poursuit; de nouvelles données se font jour; et le principe devenu insuffisant fait place à un autre, quelquefois à aucun, mais la spéculation se transforme et, de philosophique, devient dogmatique ou sophistique, sans qu'un moment cependant, le progrès s'arrête, car bientôt les données transformées donneront naissance à un nouvel essor

de la spéculation pure, indépendante de toute tradition et de tout dogme. Et si, dans ce mouvement si vaste et si varié, et qu'il faut suivre pas à pas, d'idée en idée, quand il s'agit de démontrer le progrès général, nous sommes forcés d'isoler pour ainsi dire violemment l'histoire de la philosophie, nous n'y sommes autorisés qu'avec les restrictions importantes qui nous sont imposées et par les faits et par les dépendances des idées et des opinions les unes des autres.

IV. Mais dans la philosophie encore toutes ses diverses directions n'ont point la même importance. Ce que nous cherchons c'est la vérité, l'accord de nos idées entre elles; nous nous arrêterons donc de préférence à ces doctrines qui par leur ensemble nous montrent l'accord qui existe entre les évidences premières admises et les solutions qui en sont résultées, et nous distinguerons la grande de la petite philosophie. La première, formée par les systèmes des grands maîtres qui ont appliqué à l'ensemble de leurs connaissances des principes généraux de certitude et d'investigation, peut seule nous montrer d'une manière en quelque sorte palpable les rapports qui existent entre les données premières et les doctrines, et nous dévoiler les lois qui régissent leur accord. La seconde au contraire, soit en poursuivant une impulsion reçue, soit en se bornant à des études particulières de morale, de critique, ou d'histoire, a, du point de vue de la science des lois qui régissent l'accord de nos idées, nécessairement beaucoup moins de valeur; non qu'elle manque d'unité, mais n'en ayant donné aucune formule générale, la démonstration en devient trop lointaine.

Mais ici encore nous devons reconnaître que toute séparation absolue serait une faute : beaucoup de recherches particulières ont acquis en histoire plus d'influence que bien des systèmes, et ce n'est que par la petite philosophie que les grandes doctrines sont conduites jusque dans leurs dernières conséquences. Chacun apporte le produit de ses efforts, l'un fortifie et achève ce que l'autre a commencé, tous sont les ouvriers diversement utiles, il est vrai, mais également nécessaires à l'achèvement de l'œuvre commune.

V. Une troisième difficulté, peut-être la plus considérable, présente l'interprétation de chaque auteur en particulier : nous ne jugeons de la pensée d'autrui que par notre propre pensée, et certaines idées, sinon la plupart, formées en d'autres circonstances et se trouvant par suite en d'autres rapports dans la pensée de leur auteur, prennent forcément un caractère qui nous est étranger et avec lequel nous nous familiarisons d'autant plus difficilement que la différence des circonstances est plus grande et que les expressions le plus souvent restent les mêmes. C'est le cas surtout pour toutes les idées générales et absolues ; elles prennent alors des portées fantastiques, inintelligibles, que nous croyons d'autant plus profondes que la célébrité de l'auteur est plus grande et qu'elles nous paraissent plus obscures. La langue de la grande philosophie fut toujours une langue simple, vulgaire même ; ce n'est que dans les époques de sophistique qu'elle devient recherchée et se corrompt. La vraie philosophie procédant toujours de données évidentes pour en déduire les conséquences nécessaires, est et reste évidente comme pensée par le point de départ, comme par la nécessité des conséquences. Et si les unes comme les autres peuvent nous paraître obscures, inintelligibles, et nous heurter par mille contradictions apparentes, ce n'est que parce que nous ne voyons ni la portée que l'auteur accorde à son point de départ, ni sa valeur réelle, et que par manque de réflexion nous ne voyons que des obscurités et des contradictions là où nous ne devrions voir que leurs causes dans l'insuffisance du point de départ et des connaissances acquises. Tout critique, tout historien qui ne rend point compte avec une clarté parfaite d'une doctrine ne la comprend point. Il faut réfléchir les auteurs par eux-mêmes, et non par nos idées propres ; il faut que le point de départ explique les conséquences, et que celles-ci justifient et commentent le premier ; il faut, en un mot, parvenir à comprendre combien chaque auteur avait des motifs sérieux pour admettre de préférence telles données premières à telles autres, et combien toute sa doctrine en fut une admirable interprétation, malgré l'insuffisance du point de départ, et les fautes et obscurités qu'il devait entraî-

ner. Les unes comme les autres se tiennent et le tout ne devient intelligible que par la découverte de leur raison d'être commune.

Or la loi générale, la clef de toute doctrine, est fort simple: nous ne jugeons nos idées les unes que par les autres, toute doctrine donc se résume dans la valeur propre et différentielle accordée à nos idées, et toute portée différente accordée aux unes se réfléchit forcément dans celle donnée aux autres. La philosophie entière est là. Elle a toujours pour point de départ, comme données premières, la valeur différentielle et la portée relative de nos idées, et la diversité des doctrines n'est qu'une conséquence forcée de la diversité d'interprétation dont nos idées comme telles sont susceptibles.

Aussi à travers la plus méchante traduction, pourvu qu'elle soit matériellement exacte, nous pouvons parvenir à comprendre les caractères fondamentaux d'une doctrine et son enchaînement, tout comme n'importe quelle traduction d'un ouvrage de mathématique nous fait entendre l'original. En un sens sans doute, les ouvrages philosophiques sont souvent des œuvres littéraires, dont les beautés, à la fois propres à la langue dans laquelle ils ont été écrits, et à l'époque et au génie de leurs auteurs, restent intraduisibles. Mais en un autre sens, comme ouvrages philosophiques proprement dits, ils sont une œuvre pure de mathématique : les unités premières étant reconnues dans la valeur et la portée que leur attribue leur auteur, toutes les conséquences en sont dérivées en vertu des fonctions naturelles et immuables de la pensée, et précisément parce que le philosophe ne part que d'évidences premières et fondamentales et n'avance que de nécessité en nécessité vers ses conclusions, les unes expliquent les autres, et le tout forme un ensemble dont chaque partie doit nous donner la clef et la formule générale.

VI. En dernier lieu, où commencer nos recherches? Les uns ont cru découvrir le berceau de la philosophie partout où ils aperçurent quelques vestiges de spéculation, et ils en firent tour à tour les honneurs à l'Inde, à l'Asie centrale, à l'Égypte, aux sages de la Grèce. D'autres allant plus loin encore, affirmèrent que tout dans ses origines se trouvait

confondu : religion, philosophie, politique, médecine. La confusion n'existe que dans notre esprit. Partant d'une simplicité extrême, la civilisation ne grandit qu'à mesure que de nouvelles connaissances, de nouveaux besoins se font jour, chacun de ces phénomènes apparaissant à son heure et avec ses caractères propres. Confondre les rêves des poètes, les dogmes des prêtres, les observations des moralistes et des physiciens, avec les spéculations philosophiques, c'est ne point les comprendre : il y a des peuples chez lesquels la musique ne reste toujours que le plaisir de produire des sons au hasard ; elle ne se fait art que quand les sons et leurs accords sont employés de manière à exprimer nos sentiments et à éveiller des sentiments analogues chez d'autres. De même de la philosophie ; nous ne saurions la voir naître que là où la réflexion se fait art également et commence à établir ses droits à la vérité, non au nom des faits ou de la tradition, mais au nom d'elle-même et des principes évidents de la pensée ; ce qui exige un degré de développement parfaitement définissable.

Or la pensée étant la même chez tous les hommes, il faut de toute nécessité qu'une cause, qui lui soit étrangère, la porte à la philosophie chez certains peuples et à de certaines époques ; sinon nous verrions éclore la philosophie chez tous les peuples et à toutes les époques indistinctement. Et cette cause, qui lui est étrangère, ne peut être que les données et les éléments qui sont indispensables à toute pensée pour qu'elle s'efforce de découvrir les sources de la vérité en elle-même et en son nom ; et il lui faut juste des données proportionnées à ses forces, un degré de développement scientifique qui réponde à sa puissance naturelle ; trop de données, elle n'en saisit plus les rapports, trop peu, elle ne les saisit pas encore.

Si donc dans l'histoire des religions, de la morale, des législations, de la poésie, nous voyons dans l'antiquité, à de certains moments, un mélange étrange de hardiesse et de soumission, de raison et de merveilleux, qui s'évanouissent aussitôt pour devenir tradition ou dogme à leur tour, nous ne pouvons y voir que des phénomènes qui

appartiennent à l'histoire de toutes les sectes religieuses, de tous les partis politiques, de toutes les littératures.

VII. Le vrai berceau de la philosophie c'est la Grèce; d'abord parce que déjà l'époque qui précéda son avénement y acquiert une importance telle que la philosophie devait en naître comme d'elle-même. Ensuite et surtout parce que le mouvement philosophique y ayant une fois éclaté, nous l'y voyons subsister jusqu'à la fin de son existence politique et sociale. Car une fois la philosophie sortie du développement général, dès ce moment aussi elle n'en peut plus disparaître sans un changement complet de tous les éléments qui avaient concouru à sa production, sans la disparition de tous les caractères de la civilisation et du peuple qui lui avait donné naissance.

Dans notre manière superficielle de juger les faits historiques, nous ne remarquons point que chacune des expressions que nous employons a ses causes et son histoire propre, et que chacune de nos idées et de nos expressions répond à la langue, aux usages et aux habitudes intellectuelles de tout un peuple. Combien plus de la philosophie entière! nous n'en voyons que les fruits, ses racines se répandent dans toutes les directions. Croire qu'elle puisse naître ou disparaître d'un coup, c'est croire que tout un peuple puisse changer subitement de nature, de croyances, de mœurs, de langue même.

A ces raisons (la nécessité d'une époque précurseur, et la persistance du mouvement philosophique), nous pourrions ajouter, de plus, que tous les monuments et les débris qui nous restent des civilisations antérieures à celle de la Grèce, ne représentent point un développement supérieur à celui des aspirations vagues des écoles de prêtres et de poètes; mais ces considérations nous entraîneraient trop loin.

VIII. Dans tous les cas c'est pour avoir négligé ces divers cotés de la question des origines de la philosophie, que les historiens se sont égarés dans toutes les directions et que, arrivés en Grèce même, ils ont été entraînés à voir des systèmes établis, des écoles fondées d'idéalistes et de sensualistes, tout comme au dix-huitième siècle, quand, en réa-

lité, la première époque n'offre encore aucun des véritables caractères des recherches philosophiques, et ne nous en présente que les causes prochaines.

Ainsi Thalès, un des sept sages, né vers 640 avant notre ère, devint le premier philosophe de la Grèce, le fondateur de l'école ionienne et des sensualistes, uniquement parce qu'on en rapporte qu'il croyait que " toutes choses „ provenaient de l'eau (1). C'est à peu près tout ce que nous en savons, et les expressions " toutes choses „ ne doivent pas nous faire illusion, car on nous rapporte encore qu'il disait l'aimant animé par un esprit. Quant à son hypothèse principale, il y fut sans doute conduit en remarquant le rôle important que jouaient les liquides dans les phénomènes de nutrition, comme dans la transition de l'état solide à l'état gazeux.

Nous ne pouvons y voir qu'une simple opinion de physicien; nous ne nous y arrêterons point, ni à ses soit-disant disciples Anaximandre et Anaximène. Ce dernier fit de l'air l'élément constitutif, tandis que le premier semble avoir comparé l'existence de l'univers à la vie des plantes et des animaux. Ce furent les " physiciens „ de ce temps, comme les appelle fort judicieusement Aristote en les distinguant des théologiens.

Parmi ces derniers les plus remarquables furent Phérécyde et Xénophane. Phérécyde blâma Hésiode et Homère de l'immoralité de leurs dieux, et crut leur attribuer un rôle plus raisonnable en les confondant avec les éléments, la nuit et le soleil. Xénophane, selon les historiens le fondateur de l'école d'Élée et de l'idéalisme, ramena au contraire le monde à une substance unique, " comme bien d'autres avant lui, „ nous dit expressément Platon dans le Sophiste; il ne saurait donc être fondateur. Mais il est encore si peu philosophe qu'après avoir chanté un seul Dieu : " supérieur

(1) Nous suivons dans toutes nos citations les traductions françaises et particulièrement celles des éditions Charpentier. Elles ont à la fois l'avantage de se trouver à la portée de tous les lecteurs et d'être le plus matériellement exactes. Pour les philosophes du siècle précurseur de la philosophie et de ses deux premières époques, consultez le *Dictionnaire philosophique;* nous donnons toutefois le plus souvent une tout autre portée à leurs doctrines que les auteurs du dictionnaire.

“ aux dieux et aux hommes, tout œil, tout oreille, tout in-
“ telligence, toujours semblable à lui-même et dirigeant
“ tout sans fatigue par la puissance de l'intelligence; „ — il déclare : “ nul n'a su, nul homme ne saura rien de certain “ sur Dieu et sur l'univers, et celui qui en parle le mieux “ n'en sait rien non plus. „ Ce furent certes des pressentiments merveilleux, et chez tout autre peuple, ou à une époque antérieure, Xénophane serait peut-être devenu prophète ou fondateur de mystères. En aucun cas il n'est encore philosophe : il ne chercha pas plus que tous ces contemporains, dans sa pensée propre, des preuves sérieuses de certitude et de vérité.

Pythagore, enfin, contemporain de Thalès, donne son nom, dans la grande Grèce, à des espèces de communautés, Sparte en miniature, à tendances aristocratiques, et dont l'amitié, la transmigration des âmes, la vie commune, des nombres mystiques, et surtout la lutte avec le parti démocratique semblent avoir fait tous les frais. Il est si peu l'auteur de la doctrine qui reçut plus tard son nom, que Platon, auquel on reproche cependant de pencher vers le pythagorisme, n'en parle jamais, et qu'Aristote va jusqu'à douter s'il faut attribuer le pythagorisme à quelques-uns de ses disciples ou à Alcméon, qui fut contemporain d'Héraclite.

Toutes les fables débitées sur Pythagore par les auteurs des époques postérieures, et répétées avec tant de complaisance par les historiens modernes, ne font à notre avis que justifier le doute d'Aristote et le silence de Platon.

PREMIÈRE ÉPOQUE

DE LA PHILOSOPHIE

IX. Est-ce maintenant à cause de la diversité de ces hypothèses des physiciens et des théologiens? est-ce à cause de la rapidité de leur éclosion, toutes appartiennent à un même siècle, ce qui leur laissa un caractère tout personnel, sans aucun mélange encore d'autorité et de tradition, qui troublent si facilement le jugement des hommes? ou bien, est-ce

en général à cause du caractère des traditions théologiques et cosmologiques de la Grèce, qui furent si éminemment humaines et permirent par suite plutôt à la pensée de se sentir dans sa pleine indépendance? Toujours est-il que des oppositions et de l'insuffisance, aussi bien des traditions anciennes que de leurs interprétations nouvelles, vont jaillir, comme d'une source vive, les systèmes les plus hardis, et qui porteront un tout autre caractère. La pensée, ne trouvant pas en dehors d'elle la certitude et l'évidence, les découvrira en elle-même; elle se fera art et méthode et proclamera des principes absolus qui lui seront donnés par sa réflexion propre.

Toutefois il ne faut point s'exagérer le premier pas de la philosophie : rien n'est encore approfondi des phénomènes de la pensée, aucune règle ni sur ses actes ni sur ses rapports avec le monde extérieur n'est connue, et les premiers philosophes, tout en découvrant en eux-mêmes la source de principes absolus, les réfléchiront dans toute leur spontanéité première, comme se rapportant à la connaissance immédiate de la nature des choses.

Héraclite procède des physiciens d'Ionie, connaît Xénophane, Pythagore, et, le premier, écrit en prose, vers 500 avant notre ère. L'élément constitutif de Thalès et d'Anaximène, la composition et la décomposition d'Anaximandre devinrent chez lui un principe unique, le feu : « Tout est du feu, « nous dit-il, tout en provient, tout y retourne; l'existence « des choses est le résultat d'un mouvement continuel; le feu « s'éteint et s'allume, et à mesure qu'il s'éteint, il devient « l'eau, la terre, et c'est le mouvement de haut en bas, et à « mesure qu'il s'allume, la terre devient eau, l'eau air et l'air « feu, et c'est le mouvement de bas en haut. Le feu dans sa « pureté, c'est l'état de paix; ses modifications sont l'état de « guerre, de leur lutte résulte encore l'état de paix et c'est « une période du monde. » Ce qui n'est évidemment encore qu'une cosmogonie toute d'imagination, portant les mêmes caractères que celle des physiciens du siècle précédent, fondée sur quelques phénomènes connus et sur les rapports visibles qui existent entre les solides devenant liquides par la chaleur, l'eau devenant vapeur, les vapeurs s'élevant dans

l'air, et les feux du ciel, la pluie qui tombe, et les pierres et les solides les plus lourds.

Mais, ce par quoi Héraclite devient vraiment philosophe, c'est qu'ayant cru observer une mobilité analogue à celle du feu en toutes choses, il conçoit le mouvement comme un principe absolu, avec une vigueur et une logique qui ne s'arrête ni aux données des sens, ni à la stabilité des choses; il pose ses évidences premières et en suit toutes les conséquences nécessaires : " Rien n'est stable en réalité, continue-t-il, rien " n'est par soi-même; le même devient toujours autre, la nuit " devient jour, le jour nuit; le sommeil devient veille, la " veille sommeil. Maladie et santé, faim et satiété, fatigue et " repos, mortel et immortel, tout est le même dans un mé- " lange continuel. Toute chose est et n'est pas à la fois; on " ne saurait exprimer quoi que ce soit d'un objet quelconque, " auquel on ne puisse également attribuer le contraire. „ Et toutes ces affirmations, il les pose, non pas au nom du feu, ou d'une tradition, ou d'un dogme, mais au nom de la raison : " Pour les esprits barbares, les yeux et les oreilles " sont de mauvais témoins, c'est pourquoi il faut se confier " à la raison générale; toutes les fois que nous nous mettons " en communication avec elle, nous sommes dans le vrai; " dans le faux au contraire, toutes les fois que nous nous " abandonnons à nous-mêmes. „

X. Parménide, vers la même époque, arrive aux mêmes résultats, tout en partant d'un principe complétement opposé, et qui prit sans doute sa source dans la substance unique de Xénophane et de ses prédécesseurs. Dans un poème, en deux parties, *de la Vérité et de l'Opinion*, il cherche à démontrer dans la première, " que l'être seul est, et que " le non-être n'est pas, qu'il ne saurait être ni pensé, ni " parlé. Immobile pour soi et en soi, il ne fut pas, il ne sera " pas, il est. Il ne saurait être ni plus, ni moins. La pensée " n'en est pas différente; car, si elle pouvait être différente " de l'être, elle serait le non-être et ne serait point. Quant à " l'être, il a la forme d'une sphère, régulière, limitée, iden- " tique en toutes ses parties. „ Ainsi toutes les choses particulières, leur diversité et leur multiplicité se réduisent, chez

Parménide, à des apparences, tout comme leur stabilité était devenue mensongère chez Héraclite; et, fait remarquable, au nom de la même raison : " les sens nous trompent, dit en-" core Parménide, il faut se fier à la raison, au logos, la " vérité certaine c'est l'être immobile, toujours le même, tou-" jours un. „ Quant aux apparences, il en traite dans la seconde partie de son poème, *de l'Opinion*, où il revint, paraît-il, car rien ne nous en a été conservé, à une cosmogonie d'imagination, dans le genre de celles des physiciens, et de l'incertitude de laquelle il était parfaitement convaincu, comme l'indique suffisamment la différence du titre.

L'être de Parménide nous paraît facile à définir : limité, sphérique, comme l'univers se présente aux regards, plein, toujours le même et unique, ce n'est évidemment qu'une interprétation toute primitive et élémentaire du principe de substantialité, que Parménide rencontre en toutes choses, et sans lequel il ne saurait ni les penser, ni admettre leur existence, et qu'il conçoit, non comme dérivant d'une loi intellectuelle — point d'attribut sans substance, — mais comme une espèce d'idée générale, comme quelque chose de commun et de fondamental, constituant le véritable être des choses.

Les deux premiers philosophes, chacun dans sa direction, découvrirent donc dans leur pensée propre des principes supérieurs en portée aux interprétations des physiciens et des théologiens. Mais ni l'un ni l'autre ne songe encore à s'en rendre compte autrement qu'en suivant droit la voie où le principe affirmé au nom de la raison le conduisait. La substance abstraite, infinie, idéale des modernes, reste complétement confondue avec la substance réelle, pleine, limitée; et le devenir absolu, également abstrait et idéal, avec le mouvement réel. Les mots, les idées, les choses sont encore conçus comme dans l'époque précédente. Les principes et les lois absolus de la pensée se font jour, ses produits purs sont affirmés, mais avec une simplicité telle que nous avons peine à la comprendre aujourd'hui. Et il n'en pouvait être autrement, la pensée, avant de réfléchir ses principes propres, devait d'abord les émettre dans leur forme la plus élémentaire,

comme idées généralement prises. C'est ce que firent Parménide et Héraclite; et ce n'est qu'après vingt-quatre siècles d'efforts et de tâtonnements, que nous retrouverons les mêmes principes, sous la forme d'idées abstraites pures et parfaites dans les écoles modernes.

Quant à la conclusion des deux fondateurs de la philosophie, elle fut aussi naturelle que leur point de départ : que nous confondions, par exemple, l'idée générale homme, avec un être réellement existant, et toutes les différences qui distinguent les hommes les uns des autres s'évanouissent, et ne deviennent que des apparences; ce sera toujours le seul et même être que nous penserons en tous. Ainsi pour Héraclite, ne voyant que le mouvement dans les choses, toute stabilité, telle que nous la montrent les sens, devenait mensongère, et pour Parménide, ne voyant que l'être substantiel, toujours le même, les sens encore perdaient toute confiance.

XI. Le point de départ des deux systèmes diffèrent avec les circonstances et l'impulsion première; mais la méthode et la conclusion sont les mêmes. Quant aux systèmes dans leur ensemble, ils paraissent différer du tout au tout, l'un semble la négation absolue de l'autre : Héraclite affirme que tout est dans un mouvement continuel, et Parménide qu'il n'y a absolument pas de mouvement, que tout est stable et identique. Toute négation est relative, et la pensée ne saurait produire des idées contradictoires entre elles. En effet, si l'un pose l'être absolu de la substance, conçoit-il pour cette raison l'existence d'une substance sans attributs, sans phénomènes d'aucune sorte? Et si l'autre ne s'arrête qu'au mouvement, conçoit-il davantage un mouvement sans quelque chose qui se meuve? Tous deux entendent donc l'être d'une manière essentiellement différente, l'un le rapporte au phénomène, l'autre à la substance, et si l'un nie ce qu'affirme l'autre, c'est pour la même raison : tous deux ne voient aucun rapport entre le phénomène et la substance, et l'un, parti du phénomène, ne peut conclure à la substance, comme l'autre, parti de celle-ci, ne peut conclure au premier. Leur négation n'est donc aucunement absolue, mais relative à leur

point de départ, et leur contradiction n'est qu'apparente, parce que l'être n'est point pris dans le même sens.

Non seulement nous ne pouvons rien concevoir qui soit et ne soit pas à la fois, mais, à cause de la même loi, du même axiome, nous ne pouvons pas davantage produire deux jugements dont l'un soit la négation absolue de l'autre : il faut toujours que l'un des termes soit conçu ou pris d'une manière différente. Que deux hommes puissent, l'un affirmer et l'autre nier une même chose d'une autre, quand leurs idées, leurs impressions et le sens attaché aux mots seraient identiquement les mêmes, nous est absolument incompréhensible : il faudrait que nous pussions penser et ne pas penser à la fois le même jugement.

XII. Tous les autres systèmes de cette époque ne nous apparaissent en quelque sorte que comme des tentatives de conciliation, ou d'explication, des opinions extrêmes de nos deux premiers philosophes :

Anaxagore proclame que rien ne saurait devenir de rien, et que toutes choses se composent et se décomposent en leurs parties : « Parties infiniment petites, qui échappent aux sens et « n'existent qu'aux yeux de la raison : variables dans leurs « propriétés et dont il faut la réunion d'un certain nombre « pour constituer une qualité quelconque. » Ce fut encore une idée abstraite, prise dans un sens général, que celle de ces parties qui n'existent qu'aux yeux de la raison; idée qui, si elle pouvait bien rendre compte jusqu'à un certain point du mouvement et du repos dans les choses, n'en était pas moins beaucoup trop vague pour expliquer les causes et l'ordre de la réunion des parties mêmes. Anaxagore fut donc naturellement conduit à admettre un second principe : une intelligence ordonnatrice.

On a beaucoup discuté la valeur de ce nouveau principe chez Anaxagore, et on a cru de lui, comme de Xénophane, qu'il dévançait son siècle. Nous ne pouvons y voir que l'idée générale d'intelligence, telle qu'elle se forme à la vue des actes de l'intelligence humaine, car il l'interpréta entièrement dans l'esprit de l'époque, et il en arriva, comme du mouvement d'Héraclite et de l'être de Parménide, qu'elle absorba

sa donnée, l'intelligence et la personnalité humaine. " Elle " existe dans les choses les plus grandes, comme dans les " plus petites, nous dit Anaxagore, dans les plus nobles, " comme dans les plus viles. L'homme n'est le plus raisonnable " des animaux, que parce qu'il a des mains, car l'intelligence " est partout la même, toute âme particulière n'est que le " degré d'activité dont l'intelligence est susceptible dans un " corps déterminé. „ C'était, malgré sa simplicité, ou plutôt à cause d'elle, un principe trop lourd à porter. Aussi Anaxagore revient-il à construire le monde d'après les données scientifiques du moment. Aristote lui en fait un reproche : ayant conçu l'intelligence générale à l'instar de l'intelligence humaine, il devait la faire agir également d'après les notions acquises par cette dernière.

XIII. Chez Empédocle les parties constituantes des choses restèrent ce qu'on les avait cru sans doute de temps immémoriaux : la terre, l'eau, l'air et le feu; mais le principe organisateur se décompose chez lui en deux autres : l'amitié et la discorde. Ce fut un progrès comme science et comme explication; ce n'en fut pas un comme principe, elles supposent un troisième. " Plus deux corps se ressemblent, dit-il, plus " intimement ils s'unissent ; plus ils sont dissemblables " moins ils le font, plus ils sont ennemis. Rien ne devient. " Dans l'origine les quatre éléments étaient unis en Dieu, la " sphère, par l'amour; puis vient la discorde, la haine, péné- " trant par la périphérie et se dirigeant vers le centre. „ L'amitié et la discorde, l'amour et la haine, ne sont encore chez Empédocle que des principes généraux, appliqués à la fois aux faits physiques et moraux, dont il fait deux forces, deux êtres, deux principes absolus, cause du mouvement et du repos, du mal et du bien, agissant et luttant, créant et détruisant tour à tour; mais qu'il est aussi impuissant de définir dans leur nature qu'Anaxagore l'intelligence ordonnatrice.

Une valeur plus sérieuse 'a la doctrine de Leucippe. Nous ne la connaissons malheureusement que par les fragments qui nous restent de son disciple Démocrite. Les auteurs les citent toujours ensemble et il est fort difficile de faire la part de chacun; mais en tous cas nous devons attribuer les

principes au maître ; ils portent le caractère de ce siècle, les développements du disciple se rapprochent davantage de l'époque suivante. Leucippe admet donc comme Anaxagore que les corps se composent de parties infiniment petites, les atomes, mais différents des particules de ce dernier en ce qu'elles sont toutes de même nature et ne varient que par leurs formes et par leurs poids. Quant à la raison de leur arrangement, il la découvre comme Empédocle dans deux principes, mais supérieurs à ceux de celui-ci, parce qu'il les représente par deux notions abstraites pures, l'être et le non-être, conçus toutefois selon la méthode générale de l'époque d'une manière toute objective et générale. L'être est chez Leucippe comme chez Parménide le substantiel, le plein; mais tandis que Parménide avait simplement considéré le non-être comme la négation de l'être, Leucippe l'envisage comme équivalent au vide, à l'espace pur, dont il chercha à démontrer l'existence par diverses expériences. Tout le système se résume en quelques mots : l'être, le solide, les atomes tendent, en vertu de leur poids, à remplir le vide, le non-être, de là un mouvement de haut en bas; mais les atomes les plus légers sont repoussés par les plus lourds, d'où un mouvement en sens inverse; ainsi se forma la terre la plus lourde, l'air plus léger et les cieux. Quant à la forme des corps, elle provient de celle des atomes et de leur mouvement suivant leurs poids. L'âme, d'après le maître ou le disciple, est de même nature que le feu, atomes ronds et subtils qui pénètrent le corps et lui donnent la sensibilité et la vie.

XIV. Enfin, c'est à cette première époque et à ses commencements qu'appartient la doctrine des pythagoriciens. Chassés de Sicile par une révolution démocratique, des membres de leurs communautés se réfugièrent en Grèce. Et c'est là, sans aucun doute pour nous, que quelques-uns d'entre eux devinrent philosophes, de politiques ou de moralistes qu'ils avaient été, soit qu'ils aient trouvé les principes de leur doctrine chez Alcméon, soit que quelques-uns des leurs aient suivi l'impulsion générale. Toujours est-il que les nombres mystiques de Pythagore devinrent des êtres, des principes réels et généraux, identiquement de la même manière que d'autres

notions abstraites chez tous les penseurs de l'époque : " Le " nombre réside dans tout ce qui est connu, sans lui il serait " impossible de rien penser, de rien connaître. „ Ce fut leur point de départ et la conclusion fut, comme nous dit Aristote : " que les nombres sont la substance et la cause des choses. „ Par les nombres pairs et impairs ils expliquèrent le fini et l'infini, le bien et le mal, par les dix nombres toutes choses, et par leurs accords la musique ainsi que l'harmonie du monde.

Philolaüs, le plus éminent de pythagoriciens, appartient déjà, par les développements qu'il donna à la doctrine, à l'époque suivante ; comme Démocrite il fut contemporain de Socrate. Nous ne nous arrêterons ni à l'un, ni à l'autre, leur histoire appartient à celle des systèmes qu'ils ont interprétés d'une façon remarquable.

XV. Nous avons vu qu'on a cherché à diviser en écoles tous les penseurs de ces temps, spiritualistes et matérialistes; école d'Élée et d'Ionie. Mais la simple exposition de leurs principes prouve combien cette classification est chimérique. Le fond scientifique est, à quelques nuances près, le même, et les opinions d'Anaxagore, d'Empédocle et de Leucippe ne nous paraissent en réalité qu'une réaction de théologiens et de physiciens, devenus philosophes à leur tour, contre les vues trop exclusives de Parménide et d'Héraclite. Du reste, toutes leurs hypothèses se tiennent par des rapports tellement multiples, que la question de leur priorité même devient parfois d'une difficulté extrême. Jusqu'à un certain point on peut reconnaître chez les uns le caractère dorique, chez les autres le caractère ionique, mais ce ne saurait être qu'une question de forme. Comme représentant les diverses directions de l'esprit humain, ils suivent tous la même voie.

Aussi les historiens, frappés par le caractère uniforme de leurs doctrines, en firent-ils un produit de ce génie grec, aussi limpide et précis dans la conception des formes que dans l'expression des sentiments, embrassant à la fois le monde réel et le monde idéal d'une manière tellement saisissante, qu'en philosophie l'union de l'abstrait et du concret devait en sortir comme un effet nécessaire. Nous en avons vu

la raison plus profonde et plus vraie : autre chose est l'expression spontanée des idées et des sentiments, à ce titre les Grecs sont inimitables ; autre chose est la conception d'idées comme représentant les principes des choses. Les philosophes de cette époque confondirent l'idée avec la chose et ce fut une conséquence de leur inexpérience de la valeur et de la portée réelle de l'idée et non un produit du génie grec. Tout autre peuple placé dans les mêmes circonstances aurait pensé de la même manière. Leur méthode est encore aussi simple qu'elle est primitive ; ce fut le premier pas de la philosophie.

DEUXIÈME ÉPOQUE

LES SOPHISTES ET SOCRATE

XVI. L'époque des sophistes se sépare de la précédente à peu près comme les conséquences des principes, quand elles acquièrent une valeur considérable. En fait, la division de l'histoire de la philosophie en diverses époques est aussi peu fondée que celle en écoles ; l'histoire est un grand fleuve dont les ondes s'écoulent sans cesse, dirons-nous avec Héraclite. Pendant que les uns continuaient à découvrir de nouveaux principes ou à les modifier, d'autres acceptèrent, tels quels, les principes émis et les poursuivirent jusque dans leurs dernières conséquences. Ceux-ci devinrent les premiers sophistes, et ceux-là, tels que Démocrite et Philolaüs, les derniers auteurs systématiques.

Sauf Platon, personne n'a compris les rapports intimes qui existent entre l'une et l'autre époque, et, au lieu d'en chercher les raisons, on fit de la sophistique grecque comme une excroissance monstrueuse de l'esprit philosophique, sans songer qu'elle répondait au grand mouvement intellectuel du plus beau siècle de la Grèce, et que les premiers sophistes furent entièrement de bonne foi. Ils reçurent l'héritage le plus lourd qui fut jamais légué à une génération de penseurs : d'un côté, des principes absolus et inconciliables en appa-

rence; d'un autre, rien de fait dans la science de la pensée, ni dans ses rapports avec le langage, ni dans ceux avec son objet.

Ils acceptèrent franchement méthode et principes, mais ils interprétèrent les uns, et ils mirent l'autre en action, avec une puissance telle que déjà, après les premiers, qui se contentèrent de défendre les opinions reçues et d'attaquer les vues opposées, les seconds virent toute leur faiblesse, et crurent que la vérité ne consistait que dans la manière de l'établir, et qu'enfin les derniers n'en firent plus qu'un jeu d'esprit.

Un autre mérite des sophistes, c'est qu'une fois admis que la vérité ne consistait que dans la manière de l'établir, l'art de bien dire devint synonyme de l'art de bien penser; ils travaillèrent la langue et ses expressions, et créèrent la première des méthodes avouées. Fille encore de la méthode instinctive de l'école précédente — cette dernière ne consistant que dans la confusion de la portée inconnue de nos idées, — l'autre devint l'art de faire valoir tout le contenu d'une idée soit pour, soit contre elle, sans autre guide que l'esprit et l'adresse d'un chacun, ce fut la dialectique. Socrate s'en servit dans son immortel enseignement, Platon la définit d'une façon merveilleuse, et Aristote, l'appliquant aux principes de sa doctrine, en fit la logique. Les sophistes ont été plus utiles au progrès de la science de la pensée que bien des systèmes.

XVII. Zénon d'Élée fut le fondateur de la dialectique d'après Aristote; disciple de Parménide, il soutint l'unité absolue, substantielle et limitée de son maître, et attaqua l'hypothèse contraire de la multiplicité et du mouvement, en montrant toutes les contradictions que ces notions contenaient : « Si l'être, dit-il, pouvait être composé de parties, « il serait à la fois infiniment petit et infiniment grand : infi- « niment petit, parce que l'unité étant indivisible, aucune « partie ne saurait être grande, la grandeur étant toujours « divisible; infiniment grand, parce que chacune des parties « étendues sera composée d'autres étendues, et ainsi sans fin, « de sorte qu'il en résulte une grandeur sans fin. » « Quant « à la multiplicité, elle serait à la fois limitée et illimitée :

" limitée, parce que son nombre doit être tel qu'il est, ni plus " ni moins; illimitée, parce que deux choses ne sont séparées " que par une autre, et celle-ci des précédentes encore par " une autre, et ainsi sans fin. „ Contre le mouvement, même méthode : " Le plus rapide ne saurait atteindre le plus lent, " parce qu'il y aura toujours entre eux un espace infiniment " divisible. „ — " Aussi longtemps qu'un objet est en repos, il " se trouve toujours dans le même espace. Or la flèche est " toujours dans le même espace, donc elle est toujours en " repos et son mouvement est identique au non-mouvement. „ — " Si tout ce qui est, est dans l'espace, alors il faut que l'es- " pace soit dans un autre espace, et celui-ci dans un autre, et " celui-ci encore dans un autre. Comme cela est inconcevable, " l'être ne peut donc être dans l'espace. „ Tous les arguments de Zénon, si absurdes à première vue, n'en furent pas moins très sérieux pour l'époque, quelques-uns ont conservé jusqu'à nos jours toute leur importance. On les comprend, du reste, d'autant plus facilement qu'on se rend mieux compte de la méthode de son maître. Ainsi l'idée de l'unité abstraite y a identiquement la même portée que celle de l'unité concrète; l'idée de la divisibilité la même que celle de la division; l'idée d'espace la même valeur que celle d'étendue réelle, enfin celle du mouvement idéal la même que celle du mouvement véritable. La confusion est complète, elle saute aux yeux.

XVIII. Gorgias en déduira les dernières conséquences : " Si l'être existe, nous ne pouvons le concevoir, parce que la " pensée n'est pas la chose qui est, sans cela toute chose " pensée serait, mais si toute chose pensée n'est pas, alors " évidemment, nous ne pouvons connaître l'être. Et quand " même nous connaîtrions l'être d'une chose, nous ne saurions " en rendre compte parce que la même chose dont nous " rendrions compte ne saurait être la même et unique chez " divers. „ Ainsi la confusion arrive jusqu'à la nécessité de l'identité de l'idée, de la chose et de la parole à la fois, comme condition de la certitude de l'être.

Et notre observation est tellement juste, que nous voyons encore Protagoras, disciple d'Héraclite, arriver aux mêmes

résultats, tout comme nous avons déjà vu Parmenide et Héraclite se rencontrer eux-mêmes dans leurs conclusions : " Rien n'est en réalité, répète-t-il avec son maître, tout " devient, de même de nos perceptions; ce qui devient donc " ne se fait que pour celui qui le perçoit. Aussi peu l'œil " n'est voyant quand aucune couleur ne le frappe, aussi peu " l'objet n'est coloré quand aucun œil ne le perçoit. Les " choses sont donc pour un chacun ce qu'elles lui paraissent. " L'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont " en tant qu'elles sont, et de celles qui ne sont pas en tant " qu'elles ne sont pas. „ Même confusion logique et extrême : identité de la perception et de l'être des choses.

Ce furent les dernières conséquences de la véritable sophistique, tout devenait vrai, tout devenait faux selon l'opinion, et la dialectique ne servit plus à défendre ou à combattre de bonne foi un principe, mais à les attaquer et à les défendre tous. Ce ne fut plus de la philosophie mais de l'éristique dont rhéteurs, grammairiens, beaux-esprits se firent un jeu en mettant leur gloire à devenir la caricature de penseurs sérieux. De ceux-là, Platon nous a laissé la définition et le secret : confondre l'être avec le non-être, ce qu'il y a de général, de vrai à son point de vue, dans les choses, avec ce qui leur est accidentel, et rechercher la jeunesse afin de la tromper et de l'éblouir par cette fausse science, pour lui soutirer de l'argent, tel est le but des sophistes. Nous dirons plus simplement, confondre la portée de deux idées générales contraires avec les objets auxquels elles se rapportent, au détriment de l'une ou de l'autre, quelle que soit la question, on peut prétendre le pour et le contre et faire des sophismes sans fin.

XIX. Arriva Socrate. Il montra qu'autre chose était le contenu d'une idée, autre chose le contenu d'une autre, et qu'en dernier ressort, toute idée pour être vraie devait être d'accord avec son objet. Il n'a point été plus loin et c'est son immortel mérite. Aristote le fait le fondateur de la définition et de l'induction. Rien de plus contraire à l'esprit de Socrate; il n'a rien défini, si ce n'est la vérité, et cette définition l'a empêché de faire toute autre. Il a cherché de toute

la puissance de son génie le vrai et le bien dans les choses, et il a prouvé aux sophistes qu'ils existaient indépendamment de leurs opinions; mais il n'a point dit ce que ce fut. Il a distingué les idées générales des idées particulières, et c'est en remontant des unes aux autres qu'il en précisait l'emploi; mais il n'a prétendu enseigner à personne quelle était leur nature, ni quelle était celle de leur objet. Il a voué sa vie entière à apprendre aux autres à penser juste; mais il ne les a conduit vers aucune hypothèse; et c'est ce qui explique la grande influence qu'il exerça sur ses disciples, et tout le prestige qu'il conserva à leurs yeux. Partout où l'objet lui échappait il doutait, non de l'objet, ni des aspirations de sa pensée, mais de la justesse des solutions qu'il pouvait présenter. Doute d'une sagesse incomparable, et dont celui de Descartes ne fut qu'une pâle image; si quelquefois ce fut pour Socrate un moyen de forcer ses auditeurs à sonder davantage leur pensée, l'aveu qu'il faisait de son ignorance avait un caractère plus profond : il prenait sa source dans son principe même.

Socrate avait l'instinct, le génie du vrai et il l'appelait avec raison son démon familier. Prenant un chacun dans sa propre pensée, dans ce qui pouvait être vrai, dans ce qui pouvait être faux en lui, il opposait l'homme à lui-même, et le conduisait jusqu'à l'intelligence des plus hautes vertus en vivifiant les instincts immortels de sa nature. La vérité confuse devenait éclatante. Et sans sortir du domaine de la vie commune, c'était encore une conséquence de sa méthode et de son principe : le seul objet qu'il se sentait véritablement posséder c'était le moi ; aussi, la seule science qu'il pouvait chercher c'était la connaissance de soi-même. De là aussi la puissance irrésistible de sa dialectique et tout le caractère de sa morale. Il n'admit le mal que par ignorance et il fit de la vertu un objet de science. Mais à commencer de là, il ne devait plus être compris, c'était à la fois trop simple et trop vaste. Lui-même, du reste, ne s'en est jamais rendu parfaitement compte, pas plus que de la portée véritable de sa méthode et de son point de départ. Ses concitoyens le comprirent peut-être davantage; sentant ce qu'il y avait de solidité et de fière indépendance dans un pareil esprit de recherche; et

comme épouvantés, voyant déjà vaciller les vieilles traditions de leur cité, ils ont pu applaudir aux Nuées d'Aristophane et permettre la condamnation de Socrate, parce qu'il fut pour eux le seul dangereux des sophistes, étant le seul vrai.

TROISIÈME ÉPOQUE

PLATON

XX. Personne n'a suivi, personne n'a pu suivre Socrate. Maintenir son doute, appliquer sa méthode, admettre qu'une idée ne soit vraie qu'en tant qu'elle est conforme à son objet, c'eût été arrêter la philosophie dans son essor; c'eût été plus, la mettre dans l'impossibilité de découvrir jamais les conditions et les lois de cette vérité même : la condition première de la découverte de l'inconnu étant sa recherche. Aussi chacun des disciples interpréta le maître à sa manière, et chacun crut découvrir dans ses souvenirs la formule du principe qu'il ne leur avait point laissée.

Les uns, tels qu'Antisthène et Aristippe, s'arrêtèrent exclusivement au côté moral de son enseignement, le plus saisissable, et ils donnèrent, selon leurs propres goûts, une définition de la vertu et du souverain bien socratique.

Euclide, au contraire, ne voyant aucun rapport entre le monde des sens, les idées particulières, et les idées générales que distinguait Socrate, crut que l'être véritable ne revenait qu'à ces dernières, que les premières, sujettes à un changement continuel, ne pouvaient devenir l'objet d'aucune science. Il revint ainsi à identifier la science et le souverain bien de son maître avec l'être de Parménide, et l'école de Mégare qu'il fonda retomba dans la sophistique.

Platon enfin suivit, comme ses amis, l'impulsion socratique; comme eux il chercha la définition de la vérité et de la vertu du maître. Mais il le fit avec un éclat et avec un ensemble tel qu'il inaugura non seulement une époque nouvelle, mais devint encore le centre autour duquel se groupent toutes les théories et tous les systèmes de l'antiquité. Accep-

tant, jusqu'à un certain point, les conclusions de Parménide et d'Héraclite, il croit avec Euclide à l'être immuable du monde des idées; il a de nombreux points de contact avec les pythagoriciens; il voit la cause et l'erreur des sophistes, et interprète la dialectique de son maître bien-aimé, de façon à en faire une méthode telle qu'il nous faudra arriver jusqu'à Bacon, pour en voir comprendre la portée; fondateur enfin de l'ancienne Académie, il est encore le maître du péripatéticien, et reste son meilleur commentateur; et, à travers les stoïciens et l'école d'Alexandrie, il étend son influence jusque dans l'histoire des sectes chrétiennes.

XXI. Tel fut Platon, et cependant ce serait une faute de croire qu'il fit faire un grand pas à la science de la pensée. Au contraire, ce n'est qu'à la condition que nous envisagions le progrès de Platon d'une manière aussi simple et aussi naturelle que possible, que ses traités de métaphysique deviennent compréhensibles, et que tous les autres reçoivent un lien et forment un système qui, loin de prendre sa source dans la brillante imagination du poète, repose sur des principes et sur une méthode parfaitement arrêtés.

Socrate, à la suite des confusions devenues évidentes des sophistes, avait distingué les idées particulières des idées générales, les espèces des genres; mais il n'avait défini, ni les uns, ni les autres. Que fera Platon? — Il accordera aux objets de ces deux espèces d'idées une nature aussi différente que le contenu des idées. Il prendra, pour ainsi dire, le contre-pied des sophistes : ceux-ci confondirent la portée de l'idée générale avec celle de l'idée particulière, Platon accordera aux idées générales une valeur essentiellement différente de celle des choses particulières : « Il y a deux sortes de choses, « dit-il dans le *Phédon*, les unes qui sont toujours les mêmes, « les autres qui changent continuellement, les premières « telles que l'égalité, la beauté, et toute existence essen- « tielle, qui ne reçoivent jamais la moindre altération ni le « moindre changement, les autres tels que hommes, chevaux, « habits, meubles et tant d'autres de même nature, qui ne « demeurent jamais dans le même état, ni par rapport à « elles-mêmes ni par rapport aux autres. »

— « Les dernières, continue-t-il, sont celles que nous pou-
« vons voir, toucher, percevoir par quelques sens, au lieu
« que les premières, celles qui sont toujours les mêmes, ne
« peuvent-être saisies que par la pensée, car elles sont
« immortelles et on ne les voit pas. Tantôt donc l'âme se sert
« du corps pour considérer quelque objet, soit par la vue,
« soit par quelque autre sens, mais alors elle est attirée
« par le corps vers les choses qui ne sont jamais les mêmes,
« elle s'égare, elle se trouble, elle chancelle et elle a des ver-
« tiges comme si elle était ivre. Au lieu que quand elle exa-
« mine les choses par elles-mêmes, sans y appeler le corps,
« elle se porte à ce qui est pur, éternel, immuable. »

XXII. Platon ne conteste donc ni la justesse, ni la réalité des données des sens, comme Parménide et Héraclite, mais il reconnaît qu'il se perd dans leur diversité infinie. La raison en est facile à trouver : c'est évidemment la science trop rudimentaire qu'il possédait des phénomènes du monde des sens, et son ignorance de la possibilité qu'ils fussent régis, malgré leur diversité, par des lois fort précises. On objectera peut-être que les anciens possédaient une connaissance vraiment surprenante des mouvements sidéraux. Aussi Platon comme Aristote en feront-ils des êtres supérieurs en puissance et en perfection aux êtres toujours autres de la terre, des êtres éternels comme les idées générales, les essences, les formes toujours les mêmes. Une seconde raison, c'est l'ignorance de Platon de la valeur différentielle des idées abstraites pures et des idées générales. Comme toute l'antiquité, il ne pense encore les idées de l'être, de la substance, de la cause que comme impulsions instinctives de la pensée. Aujourd'hui que toute la philosophie gravite autour de la définition de ces notions, la distinction se trouve toute faite entre elles et les idées générales, et nous avons de la peine à comprendre sa confusion, c'est cependant la clef de son système, et ce point une fois reconnu, l'intelligence en devient facile. Toutes les idées absolues, abstraites et générales, ont chez lui la même portée objective, il ne les distingue que suivant le nombre plus ou moins considérable de choses auxquelles elles participent : — « Les idées existent

" séparément des choses qui sont toujours autres, nous " dit-il dans le *Parménide*, et il y a une idée absolue du " juste, du beau, de l'homme, du feu, et non seulement de " ces choses, mais encore de celles qui paraissent viles et " méprisables, telles que la boue, une tache, un poil, et ces " idées ne sauraient exister comme des modèles de la na- " ture; elles participent réellement aux choses. "

Mais de quelle manière? — Il ne nous le dit pas, il ne pouvait pas nous le dire; par le fait qu'il voit toutes les idées générales si différentes des choses particulières, elles se confondirent forcément chez lui avec les idées de l'être, de la substance, de la cause, qui portent précisément les caractères absolus qu'il accorde aux idées générales, et celles-ci en prennent le rôle et la portée. Aussi le voyons-nous commettre cette nouvelle confusion, si naturellement et si instinctivement, que la seule difficulté qui le frappe est cette objection, qu'il met dans la bouche de Socrate, dans le même traité du *Parménide :* " Comment l'idée générale, toujours " une peut-elle participer aux choses diverses et mul- " tiples, sans devenir par suite différente d'elle-même et " multiple? "

Du reste, remarquons-le une fois pour toutes, la science que la pensée acquiert d'elle-même avance avec une lenteur telle qu'il semble qu'elle doive épuiser une à une les nuances infinies de ses principes et de ses lois, et que ce n'est qu'à mesure qu'elle en fait l'expérience qu'elle en développe aussi la science. C'est à tel point vrai que des révélations inattendues, des traits de lumière subits, restent lettre morte jusqu'à ce que les données nécessaires à leur intelligence soit nées. Il en fut ainsi du point de départ de Socrate, dont la grande portée lui échappa aussi bien à lui-même qu'à ses disciples, et il en sera de même encore de la méthode de Platon, non de sa méthode instinctive, que nous venons de définir, mais de sa méthode avouée; elle restera également incomprise.

XXIII. Platon, il est vrai, envisage ce qu'il appelle la vraie dialectique à des points de vue tellement différents, il en donne des définitions si diverses qu'il est fort difficile de le suivre : tantôt c'est l'art de discourir et de convaincre, tantôt

celui de discuter, de formuler, ou d'aimer la vérité, la beauté, la justice. " Elle consiste, dit-il dans le *Sophiste*, à
" interroger un homme sur les matières qu'il croit bien
" discuter, en les rapprochant on les compare, et en les com-
" parant on montre qu'elles sont en contradiction avec elles-
" mêmes, dans le même temps, sur les mêmes choses, consi-
" dérées sous le même rapport et dans le même point de
" vue. Après cet examen, il devient mécontent de lui-même,
" indulgent envers autrui, et grâce à cette méthode, il se
" dépouille de cette opinion haute et superbe qu'il avait de
" lui-même ; et de toutes les délivrances c'est la plus agréable
" et la plus assurée pour celui qui l'éprouve. „ " Elle purifie
" son âme, la porte à croire qu'elle ne sait que ce qu'elle sait
" et pas davantage. „ Et, quelques pages plus loin, il ajoute :
" Il faut distinguer une idée unique répandue d'une manière
" absolue dans plusieurs autres qui existent séparément et
" plusieurs idées qui diffèrent entre elles comprises sous une
" idée générale, et une idée contenue dans plusieurs idées
" générales et plusieurs idées entièrement distinctes. „ Mais, sa définition, de beaucoup la plus importante, il nous la donne dans le *Parménide :* " Et pour pénétrer à fond la vérité, con-
" tinue-t-il, quoi que ce soit que nous supposions existant ou
" non existant ou modifié par quelque autre accident, il faut
" toujours examiner ce qui en résulte pour lui-même et pour
" chacune des autres choses, que nous prendrons, et pour
" plusieurs et pour toutes également, et considérer, à leur
" tour, les autres choses par rapport à elles-mêmes et par
" rapport à celles que nous avons choisies, soit que nous les
" supposions existantes ou que nous les supposions non exis-
" tantes. „

Ce passage et les précédents nous présentent la formule la plus complète de l'induction qui existe dans la science, peu importe le nom de dialectique que lui laisse Platon, peu importe encore que cette expression nous soit obscurcie à la fois par le sens que lui donna la sophistique, et par la pauvre définition que nous en donnent les modernes. La dialectique de Platon, c'est l'induction nette et précise telle qu'elle se manifeste en réalité dans nos recherches, et telle que ce grand génie seul a pu

l'observer en lui. C'est la pensée qui examine l'objet à connaître en lui-même et dans tous ses rapports; dans sa participation à toutes nos idées et à toutes nos connaissances; voit les conséquences de son examen, et y revient jusqu'à ce qu'elle en conçoive l'accord parfait. Examiner l'idée à définir au moyen de toutes choses en rapport avec elle, la considérer sous toutes ses faces, et enfin affirmer, selon qu'elle est trouvée d'accord, ou non d'accord, sous le même point de vue, dans le même temps et sous les mêmes rapports, qu'elle est, ou n'est point telle qu'on l'a définie; ainsi seulement on persuade, on purifie l'âme de ses erreurs, comme dit Platon, et on parvient à savoir ce qu'on sait véritablement, en même temps qu'on s'élève droit vers la vérité éternelle, l'accord absolu des idées et des choses, à travers leur dépendance réciproque et leur apparente opposition.

XXIV. Et non seulement que Platon définit l'induction d'une manière fort précise, mais il la voit encore sous toutes ses formes, et la découvre partout, dans la conversation des sages et des dieux, dans les aspirations de nos sentiments, dans la médecine même. Dans le *Phèdre*, il voit Hippocrate s'en servir : " Crois-tu, demande Socrate à Phèdre, qu'il soit " possible de bien connaître la nature de l'âme si l'on ignore " la nature universelle? — S'il faut en croire Hippocrate, le " descendant d'Esculape, il n'est pas même possible de con" naître sans cela la nature du corps. " Et, dans le *Banquet*, c'est l'amour qui s'attache d'abord à la beauté physique, puis peu à peu s'élève à la beauté morale jusqu'à ce que, de degrés en degrés, il arrive à apercevoir tout à coup une beauté merveilleuse, le but de tous ses efforts, beauté éternelle, incréée, impérissable.

Mais, là encore ne s'arrête point l'induction de Platon: dans la *République*, il nous dit que, " quelque belles que soient la " vérité et la science, elles sont encore surpassées infiniment " par l'idée même du bien qui en est distincte. " " Comme le " soleil ne rend pas seulement visibles les choses visibles, " mais leur donne encore la naissance et la nourriture, sans " être lui-même rien de tout cela ; ainsi les êtres intelligibles " ne tiennent pas seulement du bien leur intelligibilité, mais

" encore leur être et leur essence, quoique lui-même ne soit " pas essence, mais quelque chose bien au dessus de l'es- " sence. „ Est-ce Dieu? Est-ce la loi suprême de toutes choses et de Dieu lui-même? Dans les deux cas, c'est l'induction arrivée à la formule de l'accord et de l'harmonie souveraine et universelle dans l'idée du bien.

Et, qu'on ne croie pas que dans ses élans vers la vérité, la beauté et la bonté suprêmes, Platon ne se rende point compte du véritable caractère de sa méthode; car, quelques pages plus loin dans le même livre de la *République*, il la définit en opposition avec la méthode de déduction : " Les géomètres et " les arithméticiens supposent deux sortes de nombres, l'un " pair, l'autre impair, des figures, trois espèces d'angles, et " ainsi du reste; ils regardent ensuite ces suppositions comme " autant de principes certains et évidents, dont ils ne rendent " raison ni à eux-mêmes ni aux autres; enfin ils partent de " ces hypothèses, et, par une chaîne non interrompue, de " proposition en proposition, arrivent jusqu'à celles qu'ils " avaient dessein de démontrer. „ — " La dialectique, au con- " traire, consiste à partir de cette classe de choses intelligi- " bles que l'âme saisit immédiatement par la voie du raison- " nement, en faisant quelques hypothèses qu'elle ne regarde " pas comme des principes, mais comme de simples supposi- " tions et qui lui servent de degrés et de point d'appui pour " s'élever jusqu'au premier principe indépendant de toute " hypothèse. Elle saisit ce principe et s'attachant à toutes les " conclusions, sans s'étayer sur rien de sensible, elle s'appuie " toujours sur des idées pures par lesquelles sa démonstra- " tion commence, procède et se termine. „

XXV. Ne dirait-on pas, à voir ces dernières lignes, lire une introduction au *Parménide* et au *Sophiste;* ces deux traités si méconnus et dont on n'a contesté l'authenticité, que parce qu'on ne les comprenait point, et que Platon écrivit sans aucun doute dans toute la maturité de son génie. Mais ces lignes nous montrent encore que malgré toute la grandeur de sa méthode, elle reste complétement dominée par ce que nous avons appelé, dans la première époque, la méthode instinctive, laquelle constitue chez Platon, comme chez tous les pen-

seurs, le véritable principe premier, le point de départ de sa doctrine. Le monde sensible des choses et le monde intelligible des idées lui restent séparés par un abîme infranchissable ; il ne s'appuie que sur des idées pures, et sa démonstration commence, procède et se termine par elles ; il ne soupçonne même point qu'il puisse appliquer la vraie dialectique à ce monde sensible, ainsi qu'il le voit faire à Hippocrate.

Aussi les traités du *Sophiste* et du *Parménide* ne sont-ils qu'un grand et subtil paralogisme du caractère général de sa pensée, et par suite une application fort restreinte et complétement insuffisante de sa méthode même. Et c'est ce qui a fait méconnaître non seulement toute la portée de cette dernière, mais encore sa métaphysique entière. On en jugea d'après les critiques qu'Aristote fit de la doctrine des platoniciens, sans remarquer qu'elles ne s'adressaient qu'à l'interprétation des disciples. Nous venons de voir que la seule difficulté qui ait frappé Platon dans la portée qu'il accorda aux idées générales, ce fut de concilier leur unité et leur immuabilité avec la multiplicité et la diversité des choses. Ses successeurs à l'Académie, Speusippe et Xénocrate, se firent la solution facile, ils prétendirent que l'idée générale représentait l'unité substantielle et indivisible des êtres particuliers ; ils commentèrent les idées de Platon par les nombres des pythagoriciens ; chez Platon, au contraire, si les idées générales sont conçues comme l'être en soi, comme la substance et la cause intelligibles et l'essence des choses, c'est dans leur ensemble, dans leur participation les unes aux autres et à l'élément toujours autre, et non comme des modèles, et encore moins comme des êtres particuliers existant dans les choses diverses et multiples ; la différence est considérable.

Quant aux nombres, ils ont pour Platon une valeur intermédiaire entre les choses sensibles et les choses purement intelligibles, il nous le dit en termes formels dans la *République* et dans le *Timée* : c'est Dieu qui unit l'élément toujours le même, et l'élément toujours autre dans de certaines proportions et suivant certains nombres. Et la raison de cette manière de voir de Platon s'explique facilement, par le fait, qu'il voyait les nombres participer aussi bien aux

choses toujours variables qu'aux idées toujours les mêmes.

XXVI. L'unité enfin, qui joue un si grand rôle dans le néo-platonisme, il la conçoit identiquement de la même manière que toutes les idées générales : éternelle et indivisible. Elle représente chacune d'elles dans son unité même, sans pourtant que cette unité puisse devenir différente d'elle-même en participant à des idées et à des choses différentes; nécessité sur laquelle repose toute sa doctrine et qu'il s'efforce de démontrer dans le *Parménide* : " Examinant d'abord l'unité comme ne participant à aucune autre chose, sans participation même à l'être, il voit qu'elle ne saurait exister sans l'être; mais que dans sa participation à toutes choses et à ce qui est autre qu'elle-même, l'être, le mouvement, le temps, le même, l'autre, etc., elle reste toujours l'unité, différente d'elle-même en ce qu'elle participe à ce qui est autre qu'elle-même, sans devenir pour cela différente en elle-même, étant l'unité. „

" Arrivant ensuite à ce qui est autre que l'unité, à ce qui ne participe en rien à l'unité, il lui devient naturellement impossible de lui attribuer une affection ou une manière d'être quelconque; étant toujours autre que l'unité, il ne sera ni intelligible, ni saisissable et ne sera point.

" Admettant après que l'unité n'existe pas dans les choses diverses et multiples il conclut qu'alors rien ne saurait exister si l'unité n'existe point. „

" Enfin, se résumant, il voit l'unité et l'être qui est toujours autre que l'unité être absolument tout et ne l'être pas, le paraître et ne le paraître pas. Conclusion extrêmement juste : tout en voyant que sans l'unité de l'idée rien ne saurait recevoir une attribution quelconque, et que l'unité tout en existant dans les choses multiples et diverses reste cependant la même, éternelle et immuable, il reconnaît aussi que cette science n'en est pas une, qu'elle embrasse à la fois tout et rien, que l'unité, sans participation aux idées et aux choses n'est pas, et que ce qui est toujours autre que l'unité, n'est pas non plus sans elle; que par leur union ils paraissent former toutes choses, et par leur séparation ne forment rien.

XXVII. « Il faut donc, continue-t-il dans le *Sophiste*, dis-
« tinguer les diverses idées générales entre elles et voir
« l'idée unique contenue dans plusieurs idées générales et
« plusieurs idées entièrement distinctes. » — « L'idée de l'être est contenue en toutes, c'est l'idée suprême, mais sans participation aucune aux choses qui sont; elle encore se manque à elle-même et n'est pas, mais participant à toutes choses, il la définit la puissance qu'a chacune d'elle de produire ou de souffrir une action quelque petite qu'elle soit. » — « Puissance d'agir et de pâtir que possède non seulement l'être sensible qui devient, mais encore l'être intelligible et l'être intelligent. » — « L'être intelligent agit en tant qu'il connaît, et l'être connu pâtit nécessairement, et comme tel il est en mouvement puisqu'il pâtit. » — « Mais en concevant qu'ils sont, disons-nous qu'ils sont en mouvement tous deux ou qu'ils sont en repos tous deux? — Ni l'un ni l'autre. — Indépendamment de ces deux choses nous concevons donc l'être qui enveloppe, pour ainsi dire, le mouvement et le repos, et qui comme tel, participe du mouvement et du repos sans être cependant ni le mouvement, ni le repos. » — « Cet être c'est l'Être auguste et saint qui vit et pense, et qui se donne, ainsi qu'il nous le dit dans le *Politique*, le mouvement de toute éternité et qui mène tout ce qui se meut. »

Ce n'est point l'idée du bien qui conduit Platon à l'idée de Dieu, mais c'est l'idée de l'être, tout imparfaitement qu'il la conçoive, comme représentant un être existant en dehors du mouvement et du repos, et sans que l'être par lui-même représente cependant quelque chose; il faut que comme idée il participe à ce qui est réellement. En un sens il confond donc l'idée abstraite pure de l'être avec l'être absolu, et en un autre il ne la confond pas, et, chose curieuse, ce n'est pas dans son sens abstrait pur, dans lequel l'être se manque à lui-même, mais bien dans son sens général et objectif comme répondant à l'être divin qu'il les confond.

Mais continuons et voyons les dernières catégories de Platon : « Le mouvement et le repos peuvent se mêler l'un à l'autre, et chacun de ces deux genres est autre que l'autre et le même que lui-même. » — « Mais le mouvement et le repos

ne sont ni le même, ni l'autre, mais tous deux participent également du même et de l'autre, en tant que chacun d'eux est le même que lui-même et autre que l'autre. „ — " Le même et l'autre sont donc les deux derniers genres auxquels participent toutes choses et il ne saurait y en avoir moins. „ Nous ne suivrons pas davantage Platon dans sa métaphysique, par ces deux derniers genres il revient à son point de départ, à l'élément toujours le même, éternel, immuable des idées générales, et à l'élément toujours autre des sens. Dieu, le mouvement, le repos, la nature du même et la nature de l'autre, voilà les genres suprêmes de l'être, et, si nous voulons bien nous souvenir de l'opinion qu'il avait du bien comme loi souveraine et de celle des nombres comme essences intermédiaires, nous voyons se dérouler devant nous tout le *Timée*.

XXVIII. Le *Phédon*, la *République*, le *Sophiste*, le *Parménide* et le *Timée* sont le vrai Platon ; aussi, dans aucun de ces traités, excepté dans le premier, et encore, est-ce Phédon qui raconte, ne laisse-t-il la parole à Socrate. Quant au *Parménide* et au *Sophiste*, non seulement que ce sont des chefs-d'œuvre comme dialogues, mais ils sont encore d'une évidence en quelque sorte risible quand on est bien pénétré du caractère général de la manière de voir de Platon. Chaque idée, chaque expression perd son sens spontané du moment qu'il la réfléchit, et représente alors quelque chose en soi, de réel, tout en n'existant que par sa participation à ce qui est différent d'elle-même : l'être, le mouvement, le repos, le même, l'autre, le semblable, le dissemblable, jusqu'au non-être même et jusqu'à la simple négation, toutes prennent un corps, du moment qu'il veut en approfondir les rapports et la nature. Ainsi le non-être, dans le *Sophiste*, il ne le conçoit pas comme la négation de l'être, ainsi que le fit Parménide, mais il répète avec celui-ci, que comme tel il ne saurait être ni pensé, ni parlé; et il ne le conçoit pas encore en opposition avec le plein comme le fit Démocrite; mais il en fait tout naturellement, ne pouvant être ni pensé, ni parlé autrement, le particulier, l'accidentel, le hasard, tout ce à quoi ne revient, selon lui, aucun être intelligible, en opposition avec ce qui est toujours le même et

intelligible par les idées générales dans les choses. Ainsi, le non-grand, le non-petit, le non-beau, deviennent véritablement pour lui quelque chose de différent du grand, du petit et du beau. Mais en accordant, et nous le répétons, quelque chose d'objectivement réel à toutes les idées générales et à la négation même, il reste toujours fidèle au caractère de sa pensée, et il ne conçoit jamais les idées comme des unités substantielles particulières, mais toujours comme constituant, par leur participation des unes aux autres, la substance et la cause intelligible des choses.

XXIX. Et, ne le regrettons pas, sa confusion lui permet de s'élever à une hauteur que n'atteindra plus aucun philosophe. Si sa première faute en entraîne d'autres et sans fin, s'il nous paraît parfois incompréhensible, s'il nous laisse dans une incertitude complète au sujet de la nature du même et de celle de l'autre; par contre la grandeur et la simplicité de l'ensemble sont incontestables. Confondant les idées générales avec la substance et la cause absolues et éternelles des choses, il leur assigne à son insu, d'un côté, le rôle que prendront dans les temps modernes les grandes lois de l'univers, et d'un autre, il peuple la substance abstraite, froide et vide des métaphysiciens, d'un monde tout idéal, en cherchant en toutes choses son essence, son être en soi, son idée la plus parfaite, avec l'ardeur d'une conviction sincère et toute la puissance de sa merveilleuse pensée. C'est le secret de toute sa doctrine et de toutes ses beautés; de là ses immortelles définitions de la sagesse, de la vertu, de la beauté; de là un Dieu organisant, en vue du bien et par amour, le monde d'après un autre monde idéal et parfait; de là sa croyance si simple et si touchante, et qu'il partagea sans aucun doute avec son maître, à l'immortalité de l'âme participant de la nature éternelle du même; de là enfin cette pureté de forme et d'idées si admirables et qui font des œuvres de Platon en quelque sorte les joyaux de la philosophie.

On lui a reproché le dédain des arts, l'infériorité de la femme, la doctrine du Ménon, la pluralité des dieux inférieurs, ses prétentions de philosophe législateur, comme autant d'inconséquences, sinon comme autant de contradic-

tions. De son point de vue et de la manière dont il envisage les idées et les choses, elles en furent les conséquences nécessaires.

L'homme saisit l'intelligible et l'éternel, et les données des sens sont inintelligibles : comment expliquer ce fait, si ce n'est par une participation immédiate à la nature du même de laquelle l'homme juge si évidemment? Et comment cette participation pourrait-elle se manifester autrement que par une réminiscence de la nature même du même, le monde des sens étant insaisissable? — Et les astres, les uns immobiles dans la sphère ultime et toute parfaite, les autres non moins immobiles dans leurs mouvements uniformes, comment en concevoir la possibilité et la raison, sinon par une participation infiniment plus grande et plus pure de la nature éternelle du même? — Enfin, la grande idée qu'il a de la science, de la vérité et de leur beauté, comme intelligence de ce que les choses et l'univers sont eux-mêmes et éternellement, et vers lesquels son amour et son enthousiasme le portent, elle devait de toute nécessité le conduire à ne voir dans les arts qu'un pâle et souvent dangereux simulacre de cette sublime vérité. Ainsi la connaissance encore de l'essence de la justice et du bien devait, à ses yeux, faire des philosophes les législateurs de droit des peuples. Science tellement élevée et tellement difficile que les femmes, les races mercenaires et esclaves devaient lui en paraître incapables. En sont-elles plus capables aujourd'hui? — Et s'il immole les sentiments et les devoirs de la famille, et les méconnaît, c'est qu'il n'a en vue encore que la réalisation de la plus haute vérité et de la plus grande force dans la société des hommes, en leur faisant abandonner tout ce qui, à ses yeux et à son époque, devait lui sembler inutile ou une entrave. But trop élevé, conçu dans un élan trop rapide : tel est le seul reproche qu'on puisse faire à Platon, et encore serait-il peu réfléchi, ce fut une conséquence nécessaire de l'insuffisance de sa science et de ses données premières.

ARISTOTE

XXX. Après Platon, son génie faisant défaut à l'interprétation de sa doctrine, ses disciples cherchèrent à donner à celle-ci la précision qui lui manquait. Nous venons de voir que les uns crurent trouver dans les unités pythagoriciennes la raison des unités idéales, d'autres arriveront jusqu'à donner plus d'importance à l'élément sensible; mais tous s'attacheront à développer le côté moral de sa doctrine. Il est à regretter qu'il nous en reste si peu de chose, surtout de Speusippe, le neveu et le successeur immédiat de Platon à l'Académie. Nous savons qu'il accorda à la fois une plus grande portée aux sens et aux nombres, et qu'il disait que pour définir, il fallait connaître toutes choses. En un sens, ces caractères de la définition de Speusippe semblent une application de l'induction de Platon; mais, en un autre, ils paraissent plutôt supposer la méthode de division dont Aristote fait souvent mention : pour parvenir à la science des choses, il faut commencer par les plus générales, distinguer celles qu'elles renferment, et arriver, de divisions en divisions, à celle qu'on veut définir, en d'autres termes, pour connaître toutes les différences d'un objet, il faut connaître tous les objets, dont nous le distinguons, de sorte que la définition nécessite la connaissance de toutes. Platon nous donne un exemple de cette méthode dans sa définition du sophiste, et c'est dans le même traité, qu'il dit encore qu'il faut soigneusement distinguer les idées entre elles; mais il est loin d'en faire la dialectique, qu'il conçoit d'une manière autrement vaste et autrement profonde.

Quoi qu'il en soit, la définition de Speusippe rendait toute certitude impossible; elle ne pouvait pas plus être admise que l'induction de Platon ne pouvait être suivie; elles dépassaient toutes deux les données du moment et se brisaient devant la trop grande impuissance de la pensée. Vint Aristote, et du même coup qu'il réduit les exigences de Speusippe, et rend tous ses droits à la pensée, il fait descendre la

philosophie des hauteurs vertigineuses de son maître comme pour la forcer dans les formes immuables d'une science exacte. Esprit étonnant, dont les découvertes et les fautes portent un égal caractère de précision et de rigueur; qui fit de la science de son temps une œuvre d'une grandeur telle, que ses successeurs durent la hacher en tous sens pour la tailler à leur mesure, et à laquelle la scolastique donna enfin ces formes gothiques qui finirent par voiler complétement les splendides ruines qui en restaient.

De Platon à Aristote tout paraît changer, caractère, esprit, méthode, système, à tel point que leur opposition est devenue un lieu commun en histoire. On en revient à peine aujourd'hui. Il est vrai qu'Aristote n'a point compris toute la beauté et toute la grandeur du génie de son maître; mais l'injustice, dont on l'accuse retombe sur ses commentateurs; la plupart de ses critiques vont à l'adresse de certains philosophes, qui ne furent autres que les académiciens, ses rivaux, et qui, sans doute, lui rendirent critique pour critique. Aristote est disciple de Platon, pour le moins autant que Malebranche et Spinoza le sont de Descartes. Il reprend la doctrine de son maître en sous-œuvre, il la modifie, mais il ne bouleverse rien. Pour lui comme pour son maître, le général seul est intelligible et peut devenir objet de science; et pour l'un, comme pour l'autre, la substance abstraite se comble d'idées générales, éternelles, indivisibles, peu importe que l'un leur ait donné le nom d'idées, et que l'autre les appelle formes, que celui-ci admette leur être en puissance, et celui-là leur être en participation; et si le péripatéticien s'arrête de préférence dans l'exposé de sa méthode, aux règles de la déduction, tandis que l'induction fut le levier du fondateur de l'Académie, c'est que le disciple découvrira des conséquences plus justes et des preuves plus solides d'un principe que le maître avait établi, et il le fera avec une puissance d'analyse inconnue jusqu'à lui, et que nous ne retrouverons plus dans l'histoire de la philosophie.

XXXI. Platon avait confondu toutes les idées générales indistinctement avec la substance et la cause idéales des choses, et ne les avait distinguées que d'après le nombre d'ob-

jets auxquels elles participaient; il était de toute évidence cependant, du même point de vue, qu'autre chose devait être l'idée homme, par exemple, qui représentait un être réel, autre chose l'idée blancheur qui n'en était qu'un attribut, un accident. La faute était surtout devenue palpable par les explications et les hypothèses des académiciens. " On voit " assez, dit Aristote, les conséquences pour le système de " ceux qui admettent les idées comme des substances et " comme ayant une existence indépendante, et qui, en même " temps, constituent l'idée avec le genre et les différences. " Si dans l'homme, si dans le cheval, il y a les idées et l'ani- " mal, ou l'animal et les idées sont une seule et même chose " numériquement, ou bien ils diffèrent. Or il est évident " qu'il y a unité de notion : pour définir l'un et l'autre terme, " il faudrait énumérer les mêmes caractères. Si donc il y a " un homme en soi ayant une existence déterminée et indé- " pendante, nécessairement alors ce qui le constitue, l'animal " et le bipède, ont eux aussi une existence déterminée, sont " indépendants, sont des substances; et, par conséquent, " l'animal en soi... Ce n'est pas tout : si l'animal en soi par- " ticipe de l'animal qui n'a que deux pieds et de celui qui en " a un plus grand nombre, il en resulte une impossibilité. " Le même être, un être un et déterminé réunirait à la fois les " contraires (1). „ C'est le point de départ d'Aristote : la différence de l'idée générale qui représente un attribut de celle qui représente un être véritable; et c'est un progrès véritable sur la doctrine de Platon et sur les conséquences de Speusippe et de Xénocrate; nous en verrons les applications les plus heureuses.

Mais, comme principe, Aristote n'ira pas plus loin : s'il s'éloigne, d'un côté, de l'hypothèse du monde idéal de Platon, et en même temps de celle du monde substantiel de ses disciples, aboutissant à l'existence de l'être substantiel homme, en dehors des hommes, au tiers homme, comme il dit; d'un autre côté aussi, il arrive forcément, tout comme Speusippe et Xénocrate, à confondre l'idée générale d'un être particulier

(1) *Métaphysique*, liv. VII, XIV, Pierron et Zévort

avec son être substantiel; et, pour les mêmes raisons, ne soupçonnant pas plus qu'eux, et leur maître à tous, qu'il pouvait y avoir des rapports nécessaires et intelligibles entre le monde si divers des attributs et des accidents des choses, et leurs idées générales.

En fait, nous distinguons instinctivement le sujet de l'attribut dans nos jugements, et cette distinction est tellement nette et évidente, que tout le langage repose sur elle, et que la formule qui a été donnée du principe fondamental d'Aristote : " tout est en soi ou en autrui ", prend à première vue la portée d'un axiome. C'est cependant par manque de réflexion; en soi ce principe est complétement vide, car il ne nous enseigne absolument rien, ni sur la nature de ce qui est en soi, ni sur celle de ce qui est en autrui; il est un produit de notre manière de penser, de notre faculté d'isoler et de comparer nos perceptions et nos idées; et du moment que nous voulons l'appliquer réellement comme principe, ce ne peut être qu'au moyen des connaissances, que nous possédons de l'être que nous pensons être en soi, et de celle que nous possédons de ce qui ne nous apparaît que comme un accident. Et c'est ce que fit Aristote, mais sa pensée acquit par là un double caractère d'une importance toute nouvelle. En confondant le contenu de l'idée générique avec la forme substantielle, et le contenu de l'idée attributielle ou accidentelle avec l'attribut, il impose non seulement le contenu de ses idées aux choses, mais il lui arrive encore de leur imposer le rapport dans lequel il nous est donné de les penser. De la même manière que je pense l'idée blancheur dans ses rapports avec l'idée homme, de la même manière la blancheur existe dans l'homme; et partant de là, il découvrira toute une métaphysique et toute une méthode, qui répondront autant à notre manière la plus élémentaire de penser nos idées, qu'elles répondront peu à l'ensemble de la pensée et des choses. Ce qui conduira les uns à les admirer outre mesure, et les autres à les méconnaître entièrement.

Une autre conséquence est la difficulté considérable que nous rencontrons aujourd'hui dans l'intelligence de la pensée du Stagirien : les expressions qu'il a employées, et dont la

plupart sont restées dans la langue philosophique, nous paraissent tantôt claires et évidentes, tantôt inintelligibles. Elles ont changé en un sens et elles n'ont point changé en un autre ; leur portée est restée la même dans leur rapport avec les phénomènes de la pensée, qui sont pour nous ce qu'ils furent pour Aristote, tandis qu'elles sont devenues différentes dans leurs rapports avec la science des choses, celle-ci n'étant plus la même. Aussi n'est-ce qu'à la condition que nous ayons bien devant l'esprit ce double caractère du point de départ de sa doctrine et du sens de ses expressions que nous pourrons en suivre facilement le développement, et que son étude devient la plus instructive, qu'il soit donné de faire en philosophie.

XXXII. Qu'est-ce d'abord que l'être substantiel, essentiel, formel chez Aristote? — “ Être toi ce n'est pas être musicien, ce n'est donc pas en toi que tu es musicien, ton essence est donc ce que tu es en toi. „ Et plus loin : “ L'essence est ce qu'est proprement un être, sa forme substantielle, et il y a forme substantielle pour toutes les choses dont la notion est une définition. Et la définition est une expression désignant un objet premier, et par objet premier, j'entends tout objet qui, dans sa notion, n'est point rapporté à un autre. Il n'y aura donc point de forme substantielle pour d'autres êtres que pour les espèces dans le genre, seules elles auront ce privilége. Pour tous les autres êtres, il n'y a ni définition, ni forme substantielle (1). „ La confusion est complète, l'être substantiel, sa forme, sa définition, sa notion, son genre et son espèce, c'est une seule et même chose, l'essence du sujet, ce qu'il est en soi.

Arrêtons-nous d'abord au phénomène intellectuel, et voyons ce que c'est que la définition chez Aristote : pour définir, suivant lui, un objet, il n'est point nécessaire de recourir à toutes ses différences, ainsi que le croyait Speusippe, il suffit du genre premier et de la dernière différence. “ Le premier genre est animal, le suivant animal à deux pieds, un autre

(1) *Métaphysique*, liv. VII, IV, Pierron et Zévort.

" animal à deux pieds sans plumes. Or, si cela est ainsi, il est " évident que la dernière différence doit être l'essence de " l'objet et sa définition (1). „ En effet, Socrate paraît en un sens être identique avec tous ses accidents, mais, en un autre, il n'est identique qu'avec lui-même, avec ce qu'il est en soi, qu'il soit blanc ou musicien, peu importe, mais qu'il ne soit ni homme ni animal et il ne sera plus Socrate. Aristote appelle donc l'essence ou la forme d'un être, ce sans quoi il ne saurait être pensé, ni exister. — Et comment précisons-nous la notion essentielle d'un être? — Évidemment en saisissant un caractère quelconque par lequel nous le distinguons. — Et comment pourrions-nous saisir ces différences, si, en même temps, nous ne voyions également les rapports qu'il a avec les êtres qui lui ressemblent; une chose absolument sans rapport avec une autre est aussi sans différence. L'observation d'Aristote est donc parfaitement juste et quel que soit l'état de notre connaissance d'un objet et de celle de la portée de la notion, que nous définissions l'homme, animal à deux pieds sans plumes, ou animal doué de raison, ou ange terrestre, peu importe, le genre premier, celui qui comprend tous les rapports, et la dernière différence, formeront toujours les éléments les plus complets d'un objet et seront sa définition.

Mais ce ne sera jamais qu'une espèce de proposition, la plus exacte si l'on veut; ce ne sera ni la connaissance véritable de l'objet, ni celle de la notion. Animal à deux pieds sans plumes, ou toute autre définition ne sera jamais égale à l'idée homme et nous laissera toujours dans une ignorance complète et sur le contenu réel de l'idée, comme phénomène intellectuel, et sur la nature réelle de la chose, comme phénomène extérieur. Nous ne connaissons par toute définition, par genre et espèce, qu'un rapport de deux idées en accord avec une troisième, l'idée donnée; accord nécessaire comme tout ce qui est conforme aux lois instinctives de la pensée; mais qui ne nous enseigne rien au delà du contenu propre à chacune des notions; et loin que l'idée générique et l'idée dif-

(1) *Métaphysique*, liv. VII, xii, Pierron et Zévort.

férentielle soient égales ou identiques à l'être en soi, elles lui sont à peine équivalentes, et du point de vue le plus restreint, comme jugement, non comme science. Ce n'en est pas moins notre seule manière de distinguer et de juger les choses; et l'observation d'Aristote est aussi juste en apparence ; que sa confusion fut naturelle.

XXXIII. Admettons donc son hypothèse : que ce sans quoi je ne puis penser et définir une chose, ses attributs génériques et différentiels, soit sa forme substantielle, son être en soi. Que deviennent ses autres attributs et accidents? — Je puis isoler l'idée de blancheur de l'idée de Socrate, non seulement parce que je puis décomposer toutes mes idées en leurs perceptions; mais encore, parce que mes idées, étant imparfaites, elles n'embrassent aucunement tous les rapports qui existent entre les divers attributs de l'objet et leurs causes. Si donc nous admettons avec Aristote que l'être, tel que nous le concevons dans sa notion générale et dans sa définition, constitue l'être véritablement essentiel, nécessaire et substantiel, nous devons également conclure avec lui que tous ses autres attributs existent bien, mais qu'ils existent d'une manière entièrement différente de ce qui est essentiellement en lui, que ce soit accidentellement, en propre, ou éternellement, comme par exemple, l'égalité des trois angles du triangle à deux droits; ils existeront, mais toujours d'une manière non essentielle à la forme substantielle du sujet.

Et si nous suivons encore Aristote, et que nous examinions les rapports des divers attributs non essentiels, nous découvrirons avec lui la règle des contraires : le blanc est opposé au noir, le grand au petit, mais le petit n'est pas opposé au blanc, ni le grand au noir. Les attributs contraires supposent donc un genre commun qui renferme les différences extrêmes, et toutes les différences intermédiaires ; mais ce ne sera pas comme les espèces dans le genre des êtres substantiels ; l'attribut non essentiel, ni générique, ni différentiel, étant, mais étant simplement sans rapports nécessaires avec le sujet, leurs différences seront donc simples également et dans un genre simple : « Il nous sera impossible d'en donner

" des définitions, à moins que nous ne voulions en donner " des définitions redondantes, comme dit Aristote, dans les-" quelles nous serons forcés de répéter deux fois le même " mot, tel que le mâle qui ne se définit point sans la qua-" lité, ou le pair qui ne se définit point sans le nombre(1). „

De plus, nous découvrirons encore que les rapports entre les attributs non essentiels s'arrêtent à leur genre propre, que la couleur ne se définit pas plus par le son, que celui-ci ne se définit par la grandeur; et nous conclurons, que les genres suprêmes des attributs, étant indéfinissables les uns par les autres, et n'ayant aucun rapport nécessaire, ni entre eux, ni avec le sujet, constituent des manières essentiellement différentes les unes des autres. Nous dirons donc encore avec Aristote : " Qu'ils sont, mais qu'ils ne sont pas au même titre, mais chacun dans son sens propre. „ " Qu'ils sont, non pas par synonymie, comme nous di-" sons d'un cheval et d'un lion qu'ils sont des animaux, " mais comme nous disons par homonimie, d'un portrait et " de Socrate qu'ils sont des hommes, chacun étant homme " dans un autre sens et d'une autre manière (2). „

Enfin nous conclurons avec Aristote que du moment, que les genres suprêmes des attributs non essentiels sont sans rapports entre eux, qu'ils sont aussi sans genre commun, que " l'être n'est pas genre, „ ils seraient définissables; mais que chacun d'eux est dans sa manière d'être propre, essentiellement différente des autres et que " l'être s'entend et se dit de diverses manières. „ Et si nous lui demandons de combien? Aristote nous répond : " L'être est tantôt essence, " tantôt quantité, qualité, relation, lieu, temps, situation, " manière d'être, action, passion. Les catégories de l'être sont " au nombre de dix (3). „

XXXIV. Ce sont là les célèbres catégories d'Aristote. On en a cherché le principe : ayant séparé l'être attributiel de ses rapports nécessaires, quoique inconnus, avec l'être essentiel; les attributs en eux-mêmes finissent également par

(1) *Métaphysique*, liv. VII, v, Pierron et Zévort.
(2) *Catégorie*, sect. I, II, Barthélemy-Saint-Hilaire.
(3) *Top.*, liv. I, IX, Barthélemy-Saint-Hilaire.

perdre tout rapport entre eux, et deviennent des manières d'être primitives absolument différentes les unes des autres, des notions suprêmes, simples et indécomposables; les catégories sont encore la conséquence de son principe fondamental : tout est en soi ou en autrui. Quant à la raison pourquoi Aristote a précisément choisi la quantité, la qualité et les suivantes et non pas d'autres attributs comme catégories de l'être, elle nous semble toute donnée par les circonstances dans lesquelles il se trouvait placé : d'abord l'essence c'est le point de départ de toute sa doctrine; quant aux autres catégories, obligé de se rendre compte des manières d'êtres diverses, non essentielles du sujet, et conduit par l'analyse de leurs contraires et de leurs intermédiaires, à leur reconnaître des genres suprêmes, il a dû s'arrêter, fidèle à sa manière de voir, comme pour les essences, aux genres qui lui paraissaient premiers. Il a donc choisi les plus marquants, qu'il a cherché à compléter ensuite par l'analyse de l'ensemble des attributs de tout être. Et en ceci les idées dominantes de l'époque, les quantités des pythagoriciens, les qualités d'Anaxagore, l'action et la passion de l'être de Platon, le lieu et le temps de Zénon, auxquels il assigne par ses catégories leur vraie place, lui ont, sans aucun doute, servi autant de guide que l'analyse directe des attributs accidentels du sujet.

Du reste, le rôle peu important que prend chacune d'elle dans sa métaphysique et dans sa méthode; une évidente hésitation qui se remarque dans d'autres énumérations qu'il en fait; une confusion non moins remarquable entre la portée de quelques-unes, prouvent combien il fut loin d'un principe arrêté. Enfin, ce principe même, il n'aurait pu le découvrir sans détruire du coup toute sa doctrine : s'il reconnaît que la quantité paraît plutôt provenir de la matière, et la qualité appartenir plutôt à l'essence; s'il va même jusqu'à les soumettre à une espèce de classification, voyant les unes sujettes au mouvement et les autres pas, et s'il distingue des accidents éternels, des propres et des accidents proprement dits, ce ne sont là que des nuances d'une pensée qui cherche la vérité. Mais Aristote ne pouvait s'y arrêter : toute classification

suppose un genre commun, " et l'être n'est pas genre, „ les catégories sont les genres suprêmes de l'être; elle suppose des rapports et des différences, elle engendre une science de l'accident, et, " il n'y a pas de science de l'accident, c'est le " produit du hasard, du fortuit (1); „ enfin elle conduit à une science de la matière, et " il n'y a pas de science de la matière (2). „

XXXV. La définition de la matière d'Aristote est une des plus difficiles à comprendre; elle complète sa pensée sur l'être substantiel en même temps qu'elle est une conséquence rigoureuse de sa manière de concevoir l'être selon toutes les catégories. Socrate est un non seulement dans sa forme essentielle, mais il est encore un avec tous ses accidents; c'est en ce sens l'être en toute réalité, selon toutes les catégories. Mais pour que Socrate devienne, pour qu'une forme substantielle se réalise, " il faut qu'elle se réalise dans quelque chose, „ " la statue dans le marbre; „ " et pour qu'un acci- " dent soit, il faut qu'il se rapporte à une forme réalisée. „ " Comme tels, la forme et ses accidents se rapportent néces- " sairement à un sujet commun, la chose qui devient telle " forme, tels accidents, „ support aussi bien de ces derniers que de la première. Ce support commun, " le sujet premier (3), „ la substance de toutes les formes et de tous les accidents, c'est la matière pour Aristote. Nous paraissons fort loin de Platon et tout près du matérialisme absolu. Il n'en est rien : l'être est selon toutes les catégories, elles sont principes premiers; il n'y a donc point d'être en dehors d'elles, et la matière est nécessairement ce qui existe en toutes, ce par quoi elles sont et elle ne saurait en être séparée, ni isolée; de plus, étant le sujet commun de toutes les formes et de tous les attributs, elle est elle-même sans forme et sans attributs d'aucune sorte, sinon elle serait sujet particulier et non sujet commun, et il y aurait forme et attributs en dehors de l'être selon toutes les catégories.

Si nous nous arrêtons au phénomène intellectuel, la matière

(1) *Métaphysique*, liv. XI, VIII, Pierron et Zévort.
(2) *Ibid.*, liv. VII, IX, iidem.
(3) *Ibid.*, liv. VII, III, iidem.

d'Aristote n'est évidemment autre chose que la substance indéfinissable et inconnue que nous pensons en toutes choses, et que nous nommons, en séparant le phénomène intellectuel pur des données des sens, la substance abstraite, métaphysique; mais qui ne nous est indéfinissable, à nous, que parce qu'elle nous est inconnue dans ses formes et propriétés primitives. Aristote n'en est pas encore à se poser la question de la substance d'une façon aussi précise; il prend encore l'impulsion instinctive de notre pensée dans toute sa portée objective, et non dans sa valeur subjective, tout comme Platon. Mais, par le progrès qu'il fit sur son maître en distinguant les attributs non essentiels de l'être en soi, il arrive aussi à concevoir la substance objective d'une façon plus conforme à la substance idéale et se rapproche d'autant de la vraie portée des idées absolues de la pensée. La matière est pour lui absolument sans forme et sans attributs, et nous en voyons la raison à la fois dans sa doctrine et dans la voie progressive que suit la philosophie depuis Parménide et Héraclite. N'admettant aucun rapport intelligible entre les idées générales qu'il croit, comme Platon et toute son époque, être l'expression adéquate de l'être en soi des choses, il les distingue de plus en accidentelles et formelles, et découvre leur raison dans une substance aussi d'accord avec la pensée, que l'est sa distinction du sujet et de l'attribut; mais renfermant encore, et dans la même direction, une double confusion de la substance réelle avec la substance abstraite, et des idées génériques avec la forme en soi des choses.

XXXVI. Mais poursuivons, et voyons les conséquences qui en dérivent au sujet de l'existence des essences et des accidents dans et par cette substance, indéterminée et indéfinissable, la matière, le sujet commun de l'être selon toutes les catégories : « Ce qui est produit, nous dit-il, n'est pas la qua-
« lité, mais le bois ayant telle qualité, ce n'est pas la quan-
« tité, mais le bois et l'animal ayant telle quantité... Il n'est
« donc pas nécéssaire qu'il y ait une quantité et une qualité
« qui préexistent, il suffit qu'elles soient en puissance (1). »

(1) *Métaphysique*, liv. *VII*, IX, Pierron et Zévort,

La matière n'est donc autre chose que l'être capable de devenir telle quantité, telle qualité, c'est l'être en puissance de tous les accidents, tout en n'étant que dans et par les choses actuellement existantes. C'est bien l'élément toujours autre de Platon, mais c'est déjà quelque chose aussi de la matière des modernes renfermant dans ses propriétés premières la raison de tous les attributs essentiels et non essentiels des choses.

Mais, ce par quoi Aristote se sépare à la fois de son maître et de la notion moderne, c'est sa manière de concevoir le rapport entre les formes et l'être sans forme aucune, la matière. " Telle forme générale qui se réalise dans tels os, dans " telles chairs, voilà Socrate et Callias. Il y a entre eux dif- " férence de matière, mais leur forme est identique, elle est " indivisible. „ " Ce qui devient ce n'est pas la sphère, ce " n'est pas l'airain, mais une sphère qui est accidentellement " d'airain. „ " D'où résulte évidemment que ce qu'on appelle " la forme, l'essence, ne se produit pas, ni la matière non " plus, la seule chose qui devienne c'est la réunion de la " forme et de la matière (1). „ C'est en apparence entièrement Platon : la participation de la nature du même à la nature de l'autre. Mais il y a aussi en apparence une contradiction : la matière est sujet premier et commun de l'être selon toutes les catégories, de la forme aussi bien que de la quantité, de la qualité et des autres, mais elle est sans forme aucune et, en même temps, la forme est coéternelle à la matière, elle ne devient pas, elle existe donc comme en dehors d'elle et il y a dualité. Dans la doctrine d'Aristote, cette contradiction trouve une solution fort simple : la forme n'existe point dans sa réalité parfaite en dehors de la matière qui en est sujet premier, l'un n'existe que dans et par l'autre. L'être parfait, réel, c'est l'être constitué par la réunion de la forme et de la matière, Socrate avec tous ses accidents. Et, si l'analyse de l'être réel donne d'abord à Aristote sa forme essentielle, sans laquelle il ne saurait le penser et qu'il appelle aussi " sa substance première; „ et si ensuite, elle lui fait établir la différence entre l'être essentiel, formel, et ceux de ses attri-

(1) *Métaphysique*, liv. VII, VIII et IX, Pierron et Zévort.

buts qu'il lui semble pouvoir ne pas être tels qu'ils sont, sans emporter la substance première, sa forme essentielle; et si enfin, elle le conduit à reconnaître une substance commune à la forme et à ses attributs, „ la substance seconde, „ l'être véritable, tel qu'il existe en toute réalité n'en est pas moins celui qui est constitué par leur réunion, c'est celui-là seul qui existe et agit.

Si donc ni la forme, ni la matière ne deviennent, mais préexistent à l'être produit, elles ne sauraient préexister aussi que dans les êtres réellement existants. „ Pour qu'un animal „ soit produit, il faut qu'un animal préexiste, et une plante „ si c'est une plante qui est produite (1). „ La matière et la forme sont donc également éternelles, mais ce n'est que dans et par les êtres particuliers existants en toute réalité. Ni l'une ni l'autre n'existent en dehors des substances particulières; ce qui devient, c'est l'union de la matière et de la forme; mais elle ne devient que par un être préexistant, forme et matière à la fois, „ par un être en acte, moteur premier. „

Ces conséquences, loin d'être obscures ou contradictoires, sont d'une évidence et d'une justesse parfaites. Aussi son point de vue devient-il absolu comme toute interprétation des principes absolus, et il ne saurait admettre „ que le monde soit „ sorti de la nuit ou d'un chaos primitif, mais il fut toujours „ semblable à lui-même, plein d'accord et d'harmonie, soit „ que ceux qui prétendent qu'il fut toujours le même, ou „ que ceux qui disent qu'il a des retours périodiques, aient „ raison (2). „

XXXVII. Cependant Aristote ne démontre point l'harmonie du monde à propos de l'être éternel de la matière et des formes, dans et par les êtres en actes; mais il la déduit du mouvement et de l'existence d'un moteur absolu. Si nous avons devancé en ceci sa pensée, ce n'était que pour mieux rendre compte de la manière dont il conçoit la matière et la substance, l'attribut accidentel et la forme. Car ce n'est qu'en proportion que leurs caractères, leurs rapports, leur dé-

(1) *Métaphysique*, liv. VII, IX, Pierron et Zévort.
(2) *Ibid.*, liv. XII, VI, iidem.

pendance mutuelle et toutes les conséquences qui en dérivent nous sont bien présents, que ses définitions du mouvement, du moteur absolu, de la cause finale, de l'âme, de l'intelligence, et sa méthode même, ne se remplissent point d'obscurité et de contradictions, et que toute sa doctrine se dévoile à nous dans son entière unité.

Si Socrate fut davantage dans le vrai, si Platon s'éleva plus haut, aucun, ni dans les temps anciens, ni dans les temps modernes, ne fut maître en l'art de penser comme le Stagirien; aucun ne pénétra plus avant dans la nature des choses et dans celle de la pensée. Il en a soulevé toutes les questions, et il les a résolues, autant qu'il était donné à son époque à puissance humaine de le faire. Admis son point de départ, la distinction de l'être essentiel et de l'être attributiel, nulle part nous ne rencontrons ni contradictions, ni obscurités, et au fond de toutes ses recherches, si minutieuses et si profondes, il découvre toujours des solutions d'une simplicité et d'une évidence qui ne nous échappent que parce que nous ne nous donnons point la peine de les comprendre. Et si dans la question qui nous occupe, il n'a point établi le rapport qui existe entre sa manière d'envisager les formes et la matière, et l'éternité du monde, c'est que logiquement il ne pouvait pas le faire : l'homme vient bien de l'homme, la plante de la plante, mais le vinaigre, la statue, qui ont également forme et matière, proviennent soit en tout, soit en partie, d'êtres en acte entièrement différents : « Soit « comme le vinaigre, qui est en puissance dans le vin, qui en « est peut-être à la fois cause formelle et matérielle, soit « comme la statue, qui est en puissance dans le marbre, et « dont la cause formelle est le statuaire. » Aussi fallait-il de toute nécessité établir les caractères de ces changements et du mouvement en général, avant de pouvoir considérer le tout dans son ensemble.

Mais la manière de voir d'Aristote n'en reste pas moins conforme à elle-même : toujours la matière aussi bien que la forme préexistent à l'être produit; toujours c'est un être en toute réalité et en acte, moteur premier, qui en est le principe producteur; et partout la chose qui change, la matière, ren-

ferme en puissance l'être produit, forme et accidents ; et nulle part, ni l'une ni l'autre ne deviennent, mais leur réunion (1). Quant à la définition du changement et du mouvement, qui est, comme nous pouvons déjà le prévoir, une des notions les mieux réfléchies chez Aristote, pour bien la saisir, nous devons le suivre encore dans les autres conséquences qui dérivent de son point de départ, les définitions de l'âme, de l'intelligence et de l'être en acte.

XXXVIII. " L'âme, nous dit-il, est l'entéléchie première " d'un corps organique. „ — Qu'est-ce qu'une entéléchie ? — " Elle a un double sens, continue-t-il, dans l'un elle est la " réalité parfaite considérée dans sa cause, la science, par " exemple, considérée dans l'attention qui la fait être, dans " l'autre elle est comme la science considérée pendant le " sommeil quoique nous n'y soyons pas attentifs (2). „ Cet exemple appliqué à la notion de l'âme, de la vie, car c'est tout un pour Aristote, la rend claire et simple à la fois. Il y a deux espèces de substances, les unes sont sans vie, les autres la possèdent ; il faut donc que les substances qui possèdent la vie renferment en elles un principe, une cause quelconque qui les fasse être vivantes, tout comme l'attention fait naître la science. D'un autre côté, si nous considérons un corps organique, vivant en pleine réalité, c'est la vie, l'âme encore qui est l'expression la plus parfaite de son existence même, mais considérée cette fois dans son existence comme telle et non plus dans sa causalité, comme la science existe véritablement en nous-même pendant notre sommeil, sans l'attention qui la fait être. " Le corps n'est donc pas la réa-

(1) Et quand Aristote nous dit : « Il est évident qu'il y a un premier principe et qu'il n'existe ni une série infinie de causes, ni une infinité d'espèces de causes, » c'est bien sous le point de vue de la forme, de la matière, du mouvement et de la cause finale qu'il faut l'entendre, et non sous celui d'un principe absolu ; car Aristote ne confond jamais ces quatre causes, le moteur premier en tant que cause du mouvement est toute autre chose que le moteur premier en tant que cause de forme : « Ainsi, continue-t-il, sous le point de vue de la matière, il est impossible qu'il y ait production à l'infini, que la chair, par exemple vienne de la terre, la terre de l'air, l'air du feu sans que cela s'arrête. De même du mouvement on ne dira pas que l'homme a été mis en mouvement par l'air, l'air par le soleil, le soleil par la discorde et ainsi à l'infini, de même encore de la cause finale et des essences. *Métaphysique*, liv. II, II.

(2) *Traité de l'âme*, liv. II, I, Barthélemy-Saint-Hilaire.

“ lité parfaite, l'entéléchie de l'âme, c'est l'âme au contraire “ qui est l'entéléchie du corps. „ “ Elle est comme le passa- “ ger du vaisseau moteur et mue tout ensemble ; ou comme “ la main et le gouvernail, la première qui communique le “ mouvement, meut et se trouve être mue en même temps, “ l'autre le gouvernail qui est mu seulement (1). „ Tel est le double caractère de l'âme, elle est cause de vie et elle est vie; elle est cause d'action et elle est action, et c'est ce qu'Aristote appelle une entéléchie. “ Ce qui est cause et forme et “ non pas matière et sujet. „ Les autres corps, au contraire, comme une sphère d'airain, sont simplement en entéléchie, en réalité parfaite, mais ils n'impliquent pas la nécessité d'une causalité propre dans leur essence et forme comme tous les êtres qui possèdent vie ; ils sont en entéléchie, mais ils ne sont pas entéléchie.

Ce qui nous rend l'intelligence de la définition d'Aristote si difficile, c'est que nous ne pouvons nous faire à sa grande simplicité. Il réunit les manifestations de la vie et leur cause, la vie, dans une expression unique, l'entéléchie, comme elles le sont en effet dans l'idée de vie. L'âme est pour lui forme et cause, tandis que pour nous qui n'accordons pas à l'idée essentielle d'une chose son indivisibilité comme forme, la vie est un principe différent de ses effets, et de plus sans forme connue aucune, seulement cause. Nous arrivons ainsi à conclure à l'existence de deux éléments différents, l'âme et le corps, tandis qu'Aristote les conçoit dans leur unité comme idée générale à laquelle répond la forme d'après son point de départ : “ Tous les êtres, nous dit-il, dont l'idée, j'entends “ l'idée essentielle est indivisible, et ne peut être séparée ni “ dans le temps, ni dans l'espace, ni dans la définition, “ l'unité de ces êtres est l'unité par excellence (2); „ et quand il dit : “ Socrate ou l'âme de Socrate, „ c'est pour lui la même “ chose.

L'âme est donc l'essence formelle, ayant puissance de vie, d'un corps organique, qui a la vie en puissance; et elle en

(1) *Traité de l'âme*, liv. II, I, Barthélemy-Saint-Hilaire.
(2) *Métaphysique*, liv. V, IV, Pierron et Zévort.

est en même temps la réalité parfaite, l'entéléchie. Elle est en un mot l'essence adéquate à l'idée simple, générale et indivisible de vie, qui revient à tout être vivant. Mais dans cette manière de voir le mot organique nous trouble : Aristote sépare la forme de la forme, la forme qui a puissance de vie de la forme qui a la vie en puissance, et en fait il ne conçoit pas l'une sans l'autre, l'une étant la réalité parfaite, l'entéléchie de l'autre, en même temps qu'elle en est la cause. Mais dans cette acception, l'expression cause s'entend de deux manières : l'âme n'est pas cause absolue des formes organiques, celles-là, aussi bien que la vie, ont à la fois leur cause première dans d'autres êtres vivants, existant en toute réalité, formes et matière; mais elle est cause de vie en tant que vie, cause de tous ses effets et de toutes ses manifestations. Aristote a donc raison de conclure que son opinion „ donne „ raison à la fois à ceux qui prétendent que l'âme n'existe „ point sans le corps, et qu'elle n'est pas corps. „ „ Elle est „ forme et cause, et non matière et sujet (1). „

XXXIX. Les spiritualistes et les matérialistes ont pendant longtemps également cherché des arguments dans Aristote. Sa doctrine n'a rien de commun ni avec celle des uns, ni avec celle des autres. Les matérialistes n'ont point compris que la substance commune, le sujet de l'être selon toutes les catégories était sans forme et sans attribut propres, mais susceptible de devenir, selon les moteurs premiers et les accidents qui sont de sa nature, de telle ou de telle autre manière, aussi bien forme que quantité, ou qualité. Les spiritualistes au contraire n'ont pas saisi le caractère général et scientifique de la définition d'Aristote : il ne se demandait point quelle était la nature de l'âme humaine, mais quels étaient les caractères différentiels de la vie en général, de celle des plantes aussi bien que de celle des animaux. Il n'a cherché autre chose que la définition du principe vital des modernes, et il l'a fait dans une mesure tellement sage que vitalistes, animistes et organistes auraient bien dû imiter.

Et la preuve, c'est que ce n'est encore pour Aristote qu'une

(1) *Traité de l'âme,* liv. II, II, Barthélemy-Saint-Hilaire.

définition générale, qui ne saurait devenir une définition véritable qu'en étant appliquée et développée pour chacune des espèces d'êtres vivants : " L'âme n'est que nutrition chez " la plante, nous dit-il, elle est nutrition et sensibilité chez " certains animaux, nutrition, sensibilité et locomotion chez " d'autres, et de plus pensée et intelligence chez l'homme... " " Il en est des diverses espèces d'âmes comme des diverses " espèces de figures, le terme qui suit contient également en " puissance le terme qui précède, le triangle est contenu dans " le carré comme la nutrition dans la sensibilité, " Et c'est dans le Traité de l'âme qu'il cherche à donner ces diverses espèces de définitions. Nous ne nous arrêterons qu'à celle de la pensée et de l'intelligence, ses données scientifiques furent par trop insuffisantes pour les autres.

XL. Quant à l'opinion de l'auteur de la Logique sur le rôle et les caractères de l'intelligence, elle présente des difficultés considérables, et ses œuvres renferment les passages les plus contradictoires en apparence. Ainsi l'intelligence, partie de l'âme humaine, suppose la sensibilité, la locomotion et la nutrition, mais comme âme et entéléchie, elle est unité indivisible. " Si nous distinguons dans la forme des parties, nous dit-il " dans la *Métaphysique*, c'est que la forme a des parties, " tout aussi bien que l'ensemble, de la forme et de la matière, " mais les parties de la forme ne sont que des parties de la " définition, et la définition n'est que la notion générale, car " le cercle et l'essence du cercle, l'âme et l'essence de l'âme " sont une seule et même chose (2). " Et dans le Traité de l'âme, il nous dit encore : " Les faits prouvent bien que les " diverses parties de l'âme ne sont pas séparables, quoique " aux yeux de la raison elles soient évidemment différentes. " Et de même pour toutes les facultés. Certains animaux les " ont toutes, d'autres n'en ont qu'une seule, c'est là ce qui " constitue leurs différences. " " Mais considérée en elle-" même, chaque âme est indivisible et ses parties sont insé-" parables (3). "

(1) *Traité de l'âme*, liv. II, III, Barthélemy-Saint-Hilaire.
(2) Liv. VII, x.
(3) Liv. II, II.

D'un autre côté, cependant, Aristote nous dit aussi dans le même traité : " L'intelligence semble pouvoir être isolée du " reste comme l'éternel s'isole du périssable (1). „ Et dans la *Métaphysique* : " Si nous nous demandons s'il subsiste " quelque chose après la dissolution de l'ensemble, pour " certains êtres rien ne s'y oppose; l'âme, par exemple, est " dans ce cas, non pas l'âme tout entière, mais l'intelli- " gence, car pour l'âme entière cela est peut-être impos- " sible (2). „

Ces propositions sont évidemment à première vue inconciliables entre elles : d'un côté, l'âme est une essence indivisible dans les parties que la raison y distingue, et d'un autre l'intelligence est éternelle et semble pouvoir subsister après la dissolution de l'ensemble.

Mais là ne s'arrêtent pas encore les difficultés. Il vient de nous déclarer : autre chose est sentir, autre chose est penser, et tout à l'heure il nous dira que " l'intelligence est comme " un feuillet blanc où il n'y a rien d'écrit en réalité „ : elle ne serait donc que sensibilité.

Toutes ces contradictions ont dû paraître d'autant plus insolubles, que tous les chapitres qui se rapportent à l'intelligence, dans le Traité de l'âme, sont ceux qui ont été le plus indignement remaniés. Et, s'il n'y a point de doute sur leur authenticité, il ne saurait y en avoir non plus sur le désordre qui y règne : des paragraphes entiers, des phrases, des parties de phrases paraissent avoir été transposés à tort et à travers, selon l'intelligence des copistes, commentateurs et disciples.

XLI. Voyons d'abord la sensation : " Nous disons de " l'homme qu'il voit, qu'il entend quoiqu'il soit endormi, " tout aussi bien que nous le disons, quand il voit et qu'il en- " tend réellement. Il faut donc distinguer, dans la faculté de " sentir, la sensation qui y est en puissance, telle qu'elle est " chez l'homme endormi, et la sensation en acte, telle qu'elle " se forme quand nous sentons réellement. La sensation en

(1) *Traité de l'âme*, II, II, Barthélemy-Saint-Hilaire.
(2) Liv. XII, III.

" puissance, la faculté, est différente de la chose à sentir, " mais la sensation en acte est semblable à la chose sentie (1). „ Ces citations renferment un passage remarquable sur la distinction qu'Aristote faisait entre la chose en puissance et la chose en acte, nous aurons l'occasion d'y revenir. Pour le moment, demandons-nous comment il entendait la ressemblance de la sensation en acte à la chose sentie?

" Il faut admettre pour tous les sens en général que le " sens est ce qui reçoit les formes sensibles sans la matière, " comme la cire reçoit l'empreinte de l'anneau sans le fer ou " l'or dont l'anneau est composé; de même de la sensibilité, " elle est spécialement affectée par chaque objet qui a cou- " leur, saveur, ou son, non pas selon que chacun de ces " objets est dénommé (de fer ou d'or), mais selon qu'il est " de telle nature (anneau) (2). „ " La sensation est donc iden- " tique à l'objet senti, quoique son être soit différent; „ et " la " sensation des choses particulières est toujours vraie même " chez tous les animaux, ou du moins elle a le plus de vérité " possible (3)? „ Ces passages encore ne laissent rien à désirer, toutefois le dernier renferme une restriction : les sensations, renfermant le plus de vérité possible, ne peuvent-elles donc point nous tromper? " La sensation ne nous trompe pas, ré- " pond Aristote, mais nous pouvons faire un usage erroné " de la pensée. „ " Ainsi, quand on dit que telle chose est " blanche, on ne se trompe pas, mais, si l'on ajoute que cette " chose est ceci ou cela, un homme ou une femme, c'est alors " qu'on peut tomber dans l'erreur. On peut y verser encore " au sujet de la grandeur et du mouvement des choses qui " viennent des sensations communes à divers sens, et parce " que ce sont des accidents des objets sensibles; enfin nous " pouvons nous tromper quand l'objet de la sensation est " éloigné. „ Et " la faculté par laquelle nous nous repré- " sentons les images des objets éloignés et qui ne dépend " que de nous et de notre volonté, c'est surtout l'imagi-

(1) *Traité de l'âme*, liv. II, v, Barthélemy-Saint-Hilaire.
(2) *Ibid.*, liv. II, xii, idem.
(3) *Ibid.*, liv. II, iii, idem.

" nation. C'est donc en elle que nous pouvons le plus nous " tromper (1). „

XLII. Sans nous arrêter à relever combien Aristote est encore loin de reconnaître la nature de la vérité et de l'erreur, nous devons néanmoins admirer combien sa manière de voir est simple et claire, conforme aux faits élémentaires de la pensée et à son point de départ à la fois. L'accident, le toujours autre, produit du fortuit et du hasard, ne pouvait devenir pour lui un objet de science, et reste une source féconde d'erreur.

Mais poursuivons : " Quant à la vérité et à l'erreur des " images en général, continue-t-il, nous en jugeons par la " sensation, l'opinion, la science et l'intelligence (2). „ On a trouvé des obscurités inintelligibles dans ce passage; nous n'y en voyons aucune : nous avons recours à la sensation immédiate, parce que celle-ci est toujours vraie en elle-même, ou du moins la plus vraie possible. Il vient de nous le dire. Nous avons recours à l'opinion, parce que " la croyance est " une conséquence de l'opinion, nous assure-t-il, en ter- " mes formels, et qu'il est impossible quand on a une opi- " nion, que l'on ne croie pas aux choses dont on a l'opinion. „ Nous avons recours à la science, parce que " tout ce que nous savons par démonstration, nous dit-il, dans la Logique, est nécessairement vrai. „ Nous verrons bientôt combien cette manière de voir est juste de son point de vue, car cela seul pour lui est science qui est susceptible de démonstration. Nous avons enfin recours à l'intelligence.

Qu'est-ce que l'intelligence?

" Ce qu'on appelle l'intelligence de l'âme, je veux dire ce " par quoi l'âme raisonne et conçoit, n'est en acte aucune " des choses du dehors avant de penser. Voilà aussi pourquoi " il est rationnel de croire que l'intelligence ne se mêle pas " au corps, car elle prendrait alors une qualité; elle devien- " drait froide ou chaude, ou bien elle aurait quelques organes " comme la sensibilité. „ " Il faut donc que cette partie de

(1) *Traité de l'âme,* liv. II, III, Barthélemy-Saint-Hilaire.
(2) *Ibid.,* liv. II, III, idem.

“ l'âme soit impassible, mais qu'elle soit capable de recevoir
“ la forme des objets et qu'elle soit en puissance telle que la
“ chose elle-même (1). „

L'être en puissance d'Aristote est évidemment quelque chose qui est, comme la matière est l'être en puissance de toutes choses, comme la sensibilité est l'être en puissance de la sensation. La sensation comme telle n'est pas la faculté de sentir en tant que faculté, de même l'image, l'essence, n'est pas dans l'intelligence comme intelligence, mais en tant qu'intelligence, elle peut la recevoir, elle l'est en puissance. “ Elle est le lieu des formes des choses réelles..., „ nous dit Aristote encore, “ elle est comme un feuillet blanc où il n'y a rien d'écrit en réalité, en entéléchie. „ Mais elle est le feuillet, elle est le lieu. Leibnitz n'a, en vérité, fait que traduire la pensée d'Aristote, quand il a ajouté au principe des scolastiques : rien n'est dans l'intelligence antérieurement aux sens, si ce n'est l'intelligence elle-même.

Une autre remarque non moins importante, c'est qu'elle est pour Aristote le lieu des formes, des essences, en d'autres termes, des idées générales, qui, selon Aristote comme selon son maître, représentent ce que les choses sont elles-mêmes, et ce par quoi elles nous sont intelligibles.

Mais comment et à quelles conditions?

“ Les choses intelligibles sont en puissance dans l'intelli-
“ gence, mais elles sont également en puissance dans les
“ choses réelles. Par conséquent l'intelligence ne sera pas
“ dans les choses matérielles, puisque l'intelligence est pré-
“ cisément la puissance sans matière de ces choses, et si les
“ choses intelligibles sont en puissance dans les choses réelles,
“ elles sont également en puissance dans l'intelligence, mais
“ sans leur matière? „ Et voici à quelle condition les choses intelligibles peuvent être en puissance dans l'intelligence : “ Est-ce comme la sensation, se demande Aristote, qui existe
“ en puissance dans la faculté de sentir, laquelle a des organes
“ qui sont affectés par les choses extérieures? „ Évidemment non, l'intelligence n'a point d'organes particuliers. “ Ou est-

(1) *Traité de l'âme*, liv. III, iv, Barthélemy-Saint-Hilaire.

" ce, continue-t-il, comme l'imagination qui peut se représenter " à volonté les objets, et est dépendante des sens? „ Évidemment non encore : Nous ne pouvons pas nous représenter les choses intelligibles à volonté, concevoir d'une manière ou d'une autre la même essence. Aristote conclut donc avec avec raison : " Comment pourrions-nous juger du divisible " en puissance, si l'indivisible n'existait point en acte en " nous, du temps et de l'espace divisé, si nous n'avions pas " la notion du temps et de l'espace non divisés, comment enfin " jugerions-nous du blanc sans la notion de son contraire et " du bien sans la notion du mal (1)? „ Et si nous voulons bien nous souvenir ici de l'opinion d'Aristote sur les contraires, qu'ils appartiennent toujours à un même genre, nous recevons un trait de lumière qui éclaire et complète toute sa pensée. Comment jugerions-nous du bien sans la notion du mal, et des deux sans ce qui les rapproche et leur est commun dans un genre supérieur, sans ce qui est indivisible en eux? Et comment jugerions-nous du blanc sans son contraire, et des deux sans ce qui les rapproche et établit leur rapport, sans ce qui est indivisible et identique en eux.

" Donc les pensées premières, les indivisibles sont néces" sairement en acte dans l'intelligence et n'y sont pas en " puissance! „

XLIII. Mais ce qui est en puissance dans l'intelligence ce sont les images intelligibles des choses, les essences. Et si nous ajoutons que les images réelles des choses sont en puissance dans la faculté de sentir, nous nous trouvons en présence de la théorie la plus complète qui ait jamais été donnée de l'intelligence : les images sensibles se forment en vertu des sensations, l'intelligence en fait les choses intelligibles, mais à une condition que les pensées premières, les indivisibles soient un acte en elles.

Que sont ces pensées premières, ces indivisibles? Aristote ne nous en dit rien, il conclut à leur existence en acte, mais il ne les connaît pas. D'après sa doctrine même, pour en juger, il lui aurait fallu connaître des pensées supérieures aux

(1) *Traité de l'âme*, liv. III, IV, Barthélemy-Saint-Hilaire.

pensées premières. Aussi plus sage que Descartes, n'en fait-il pas les idées innées. Sans les images réelles, sensibles, les images intelligibles ne se formeraient point : " l'intelligence est comme un feuillet blanc; „ et sans les indivisibles, l'intelligence ne serait pas même feuillet blanc, elle ne serait pas le lieu des images intelligibles, leur être en puissance, elle ne serait absolument pas. Mais comme les images intelligibles ne se formeraient point sans les images sensibles, de même les indivisibles seraient sans objet sans ces dernières. Il nous est impossible de comprendre Aristote autrement.

Nous distinguerons donc avec lui " l'intelligence active " et l'intelligence passive. La première éternelle, immua" ble, „ toujours la même, toujours en acte chez nous et chez les autres, constituée par les pensées premières qui sont l'être en puissance des choses intelligibles; la seconde, au contraire, " passive et périssable „ recevant les images des choses intelligibles et par suite changeante comme elle. La première " ne donnant ni la science ni la mémoire, „ parce qu'elle est sans objet sans les données de la seconde, celle-ci au contraire nous donnant la mémoire et la science parce qu'étant en puissance toutes les choses intelligibles, elle les devient en acte, sans leur matière, par les données de la sensibilité. " Aussi peut-elle se tromper, tandis que l'autre ne " peut commettre d'erreur, car dans le cas où il y a erreur " ou vérité, il y a combinaison de pensées réduites à une " sorte d'unité, mais non unité absolue et première comme " dans les indivisibles. „ Enfin, dit Aristote, l'une, " l'intel" ligence toujours en acte peut tout faire, „ parce qu'elle est la condition, la cause de toute intelligence, et " l'autre peut " tout devenir, „ parce qu'elle est passive et l'être en puissance de toutes choses sans leur matière.

XLIV. Tous ces passages s'expliquent et se commentent réciproquement; mais en même temps qu'ils nous montrent comment Aristote pouvait nous dire en un sens que l'intelligence était comme un feuillet blanc, et en un autre, que penser et sentir étaient choses différentes : pour qu'une idée soit, il faut d'abord que l'intelligence soit en acte; passive relativement aux choses intelligibles, elle n'en est pas moins essen-

tiellement en acte dans les indivisibles et dans les pensées premières. Et en ceci c'est nous qui ne devons point confondre les indivisibles absolument parlant, tels que l'espace et le temps, avec les intelligibles qui ne sont indivisibles que dans leur forme comme êtres en soi.

Mais ces passages nous expliquent encore comment Aristote a pu être porté à croire que rien ne s'opposait à ce que l'intelligence toujours en acte, subsistât après la dissolution de l'ensemble, tandis que cela lui paraissait impossible pour les autres parties de l'âme, pour l'intelligence passive, la sensibilité et ses autres facultés. Mais remarquons bien qu'il n'affirme et ne soutient rien; il se contente d'une possibilité.

Le point de vue d'Aristote reste jusqu'au bout le même : la question de la spiritualité, comme celle de l'immortalité, ne pouvaient être résolues par lui, parce qu'elles tiennent intimement aux questions de la personnalité et de l'individualité humaine : " Il n'y a pas de connaissance propre au particulier, „ nous dit-il. Ce qu'il cherche à connaître et à définir c'est l'essence, la forme substantielle qui est dans et par les êtres particuliers, mais ne voyant par cela même aucun rapport nécessaire entre les attributs essentiels et les attributs accidentels, entre l'être général et le particulier, l'individu, qui ne se distinguent que par les accidents, celui-ci devait lui échapper, et il ne pouvait aller au delà d'une possibilité que l'analyse de l'intelligence lui faisait entrevoir, mais qu'elle ne lui faisait encore entrevoir que sous une forme toute générale et toute impersonnelle.

Aussi sa croyance dans la possibilité d'une séparation des parties de l'âme, considérée d'une manière toute générale, n'est aucunement en contradiction avec la nécessité de l'unité de toutes ces parties dans l'essence indivisible, entéléchie première d'un corps organique, parce que le point de vue est tout différent : l'un est une croyance, une possibilité à laquelle rien ne s'oppose, mais l'autre est l'unité indivisible en tant que cause et forme d'un corps organique et qui, comme telle, peut seule devenir, selon lui, objet de science et de démonstration. " Il ne faut pas chercher, nous dit-il, si le " corps et l'âme sont une seule et même chose, pas plus qu'il

" ne faut chercher si la cire et la figure qu'elle reçoit sont
" identiques, pas plus qu'en général on ne doit se demander
" si la matière de chaque objet est la même chose que ce
" dont elle est la matière, car l'un et l'être ayant plusieurs
" sens, le sens dans lequel on doit proprement l'entendre est
" la réalité parfaite, l'entéléchie (1). „ Et dans la métaphysique : " chercher pourquoi une chose est elle-même c'est ne
" rien chercher, il n'y a qu'une réponse à donner, elle est
" une. Il n'y a pas définition des substances, mais il y a défi-
" nition du genre et de l'espèce. Ce qu'on cherche c'est la
" cause. La science est la science des causes, on ne cherche
" pas pourquoi la pierre est pierre, ou l'homme, homme,
" mais on cherche pourquoi telles pierres et telles briques
" sont une maison, et pourquoi l'homme est tel animal. „

Si donc Aristote ne s'élève point comme Platon dans son admirable *Phédon* à traiter de l'immortalité de l'âme, qui était toute donnée à celui-ci par sa distinction absolue de la nature du même de la nature de l'autre, c'est qu'Aristote ne pouvait découvrir aucune raison de cette séparation, après avoir reconnu que le même, aussi bien que l'autre, l'essence aussi bien que l'accident se rapportait à la nature indéterminée de la substance, sujet commun de l'un et de l'autre. Et, pour la même raison, il ne pouvait aussi admettre une existence en quelque sorte distincte de la forme et de l'accident, et de là sa conclusion si juste : que l'un et l'être ayant plusieurs sens, le sens dans lequel on doit proprement l'entendre est la réalité parfaite, l'entéléchie.

XLV. Aristote est avant tout homme de science et de méthode : loin de s'abandonner à de brillantes inductions, toutes les questions qui se présentent, il ne les affirme et ne les résoud que pour autant que l'évidence ou les conséquences nécessaires de son point de départ le lui ordonnent. Mais là aussi où les conséquences le lui permettent, ils les épuise avec une vigueur que ne soupçonnait point Platon, et les conduit jusqu'à se rendre compte de l'impossibilité d'aller plus loin. Nous venons de le voir dans la définition de l'âme et de

(1) *Traité de l'âme,* liv. II, I, Barthélemy-Saint-Hilaire.

l'intelligence, nous le verrons encore dans sa théorie si peu connue de l'acte et du mouvement.

La forme et la matière sont causes premières mais chacune dans son sens propre, en tant qu'elles déterminent l'existence des choses et leur manière d'être en toute réalité, la première comme cause formelle, la seconde comme cause matérielle. Mais ni l'une ni l'autre ne sont cause de leur réunion dans l'être en toute réalité qui devient; il faut donc reconnaître une troisième cause première par laquelle la réunion de la forme et de la matière deviennent l'être véritable, cette cause c'est le mouvement. De plus tout être qui devient suppose l'être en acte qui le fait devenir. " Il n'y a que deux sortes " d'êtres, l'être en puissance et l'être en acte, tout mouve" ment, tout changement s'opère de l'un à l'autre. „

" Il y a quatre sortes de changements : le changement de " lieu, qui est un mouvement; le changement de qualité, qui " est une altération; le changement de quantité, qui est une " augmentation ou une diminution; le changement d'essence, " qui est la production ou la destruction proprement dite. „ Cette dernière opinion, que le changement dans l'essence est la production ou la destruction proprement dite est la plus importante, c'est le point de départ d'Aristote, sous une nouvelle forme. En effet, l'essence étant l'idée et la définition nécessaire de l'objet, sa substance première, ce sans quoi il ne saurait ni exister ni être pensé, elle ne peut évidemment ni être plus, ni être moins, ni être autre qu'elle n'est; elle est ou elle n'est pas, et il ne saurait y avoir d'autre changement en elle que la production ou la destruction, autrement elle perdrait son caractère de nécessité et d'unité, et l'être essentiel ne serait plus identique à lui-même, à sa forme et à sa définition, il ne serait plus intelligible.

Aussi la sensation et la pensée, par exemple, ne se présentent en aucune manière comme des changements ou des modifications de notre être en soi. " La sensation n'est pas un " changement, nous dit Aristote, elle n'est pas une altération " de l'être, car l'être qui pense n'est pas plus altéré quand " il sent et pense que le constructeur n'est altéré quand il " construit, c'est un simple développement de l'être en lui-

“ même, vers sa parfaite entéléchie (1). „ Et cette manière de voir, qui dérive de son principe premier, est nécessairement absolue chez Aristote. Toute chose considérée en elle-même, dans ses caractères essentiels et dans toute sa réalité, il la dit être en acte, Socrate, une maison, une sphère d'airain, la sensibilité, l'intelligence, il appelle même l'être en puissance, le non-être en acte. Ainsi de la sensation en puissance à la sensation en acte, il n'y a aucun changement, il n'y a qu'un simple développement de l'être. Admettre qu'il puisse y avoir un changement, un mouvement dans l'essence d'un être, en tant qu'essence, “ ce serait admettre qu'il y ait changement “ de changement, mouvement de mouvement (2), „ la chose en soi ne pouvant changer, elle ne peut que disparaître ou devenir. Il faut donc entendre de deux manières l'acte chez Aristote : tantôt il exprime l'être en toute réalité, cause de tout changement étranger à son essence, et tantôt le passage de l'être en puissance à l'être en acte dans l'être en acte lui-même. Le premier est un mouvement, un changement, le second n'en est point, c'est l'être dans sa parfaite réalité, en entéléchie.

Aristote admet donc avec raison, de son point de vue, qu'il n'y a point de changement dans les deux catégories de l'action et de la passion, ni dans celle de la relation ; elles se rapportent également aux essences. Et quand il définit le mouvement, “ l'actualité du possible en tant que possible, „ ou bien, “ un acte imparfait, „ ou encore, “ une actualité et pas une actualité, „ ces définitions sont parfaitement conformes au double caractère de l'être en acte, duquel il sépare l'être du mouvement, sans pouvoir le définir en lui-même, tout comme, ayant séparé l'être formel de l'être accidentel, la définition de ce dernier lui devint impossible.

XLVI. Ce qui est néanmoins remarquable, c'est l'espèce de progrès qui résulte de cette distinction de l'acte et du mouvement dans la notion même du mouvement; progrès entièrement de même nature que celui que nous avons ren-

(1) *Traité de l'âme*, liv. II, v, Barthélemy-Saint-Hilaire.
(2) *Métaphysique*, liv. XI, XII, Pierron et Zévort.

contré dans la substance, dans l'être et dans le principe premier : dans l'être en acte, le mouvement reste complétement confondu avec l'être, comme la forme essentielle avec la matière, sujet premier. Mais pour tout ce qui devient, change ou se meut en réalité, les attributs non essentiels aussi bien que les essences en tant qu'elles deviennent ou disparaissent absolument, ce n'est plus une idée confondue avec la nature des choses, comme chez Héraclite et quelques sophistes, mais c'est l'idée moderne, essentiellement relative, et qui se dégage entièrement des notions de cause et d'effet; ce qu'Aristote exprime d'une manière fort simple : " Tout ce qui change est quelque chose, et le changement a " une cause et un but. „ Mais quand il ajoute : " La cause, " c'est le premier moteur (l'être en acte), le sujet, c'est la " matière, et le tout, c'est la forme, „ il retombe, sans s'en apercevoir, dans la confusion de son époque. De plus, ayant absolument séparé l'être en acte de l'être en mouvement, il est forcé de recourir à une nouvelle hypothèse, dernière et quatrième cause, la cause finale, qui fasse devenir la chose qui change telle qu'elle doit devenir en réalité. Sinon, il n'y aurait aucune raison pour que l'être en mouvement devienne jamais en réalité, pour que le mouvement étant une fois cesse d'être, et la chose de devenir (1). Cette cause donc, c'est la cause finale, " que ce soit le bien, nous dit-il, ou quelque " chose qu'on appelle le bien (2). „ Il est de toute évidence que la cause finale n'est autre chose chez Aristote que la notion de l'effet, transformée en celle du but, la forme qui seule est dans sa réalité parfaite l'être véritable.

XLVII. Poursuivons, l'homme vient de l'homme, l'animal de l'animal, la plante de la plante, tout être qui devient suppose un moteur premier, nous a-t-il dit. " Les essences, conti- " nue-t-il, sont les premiers êtres, et si toutes elles sont péris- " sables, tous les êtres sont périssables. „ " Mais il est impos- " sible que le mouvement ait commencé ou qu'il finisse : le

(1) « De même encore, on ne peut pour la cause finale aller à l'infini et dire que la marche est en vue de la santé, la santé en vue du bonheur, le bonheur en vue d'autre chose, et toujours ainsi en vue d'un autre. » Voir note, pag. 68.

(2) *Métaphysique*, liv. V, II, Pierron et Zévort.

“ mouvement est éternel. De même le temps, car si le temps “ n'existait pas, il n'y aurait ni avant ni après (1). „ “ Or, “ s'il y a une cause motrice, mais que cette cause ne passe “ pas à l'acte, il n'y a pas mouvement, car ce qui a la puis- “ sance peut ne pas agir. „ “ Or le monde est de tout temps “ ce qu'il est... et si la succession périodique des choses est “ toujours la même, il doit y avoir un être dont l'action “ demeure éternellement la même (2). „ “ Il ne saurait y “ avoir de mouvement, sans un être en acte qui le fait “ être. „

“ Mais il y a quelque chose qui se meut d'un mouvement “ continu, lequel mouvement est le mouvement circulaire. “ Ce n'est pas le raisonnement seul qui le prouve , mais “ le fait même (la croyance des anciens dans le mouvement “ général et uniforme de la voûte céleste). “ Il s'ensuit que “ le premier ciel doit être éternel. „ Il y a donc quelque “ chose qui meut éternellement; et comme il n'y a que trois “ sortes d'êtres, ce qui est mu, ce qui meut et le moyen “ terme entre ce qui est mu et ce qui meut, c'est un être qui “ meut sans être mu, être éternel, essence pure, actualité “ pure (3). „

“ Or, voici comment il meut : le désirable et l'intelligible “ meuvent sans être mus, et le premier désirable est iden- “ tique au premier intelligible. Car l'objet du désir c'est ce “ qui paraît beau, et l'objet premier de la volonté c'est ce “ qui est beau. „ “ L'être immobile meut comme objet de “ l'amour, et ce qu'il meut imprime le mouvement à tout le “ reste (4). „

(1) *Métaphysique*, liv. V, II, Pierron et Zévort.

(2) Raisonnements d'Aristote prouvant l'unité du ciel : « Il est évident qu'il n'y a qu'un seul ciel. S'il y avait plusieurs cieux comme il y a plusieurs hommes, le principe de chacun d'eux serait un, sous le rapport de la forme, mais multiple quant au nombre. Or tout ce qui est multiple, numériquement a de la matière, car il y a, lorsqu'il s'agit de plusieurs, d'autre unité, d'autre identité entre eux que celle de la notion substantielle ; ainsi il y a notion de l'homme en général ; mais Socrate est virtuellement un. Quant à la première essence, elle n'a pas de matière, car elle est une entéléchie. Donc le premier moteur, le moteur immobile est un formellement et numériquement, et, ce qui est en mouvement éternellement et d'une manière continue est unique. *Métaphysique,* XII, VIII, Pierron et Zéoart.

(3) *Métaphysique*, liv. XII, VII, Pierron et Zévort.

(4) *Ibid.*, liv. XII, VII, iidem.

" Le principe des êtres, l'être premier, est unique, parce " qu'il y a un mouvement simple et unique qui est imprimé à " tout l'univers. „ " Mais outre le mouvement simple et " unique, il y a encore des mouvements secondaires, circu" laires et uniformes également, par suite éternels. Il faut " donc, puisqu'il n'y a point de mouvement, tout éternel " qu'il soit, sans un être en acte qui le fasse être, qu'il y ait " autant d'essences éternelles, de leur nature immobiles en " elles-mêmes et sans étendue, qu'il y a de planètes (1). „ Cette conséquence a été si peu comprise, qu'on a voulu rejeter comme apocryphe tout cet admirable livre XII de la métaphysique. Loin de là, la conception d'Aristote est tellement grandiose et simple, et si conforme aux moindres détails de sa doctrine, que nous n'en comprenons que difficilement l'ensemble. Le moteur premier n'est point premier dans le temps, mais dans l'être, il n'est pas créateur, ni même organisateur, mais il est condition, toujours actuelle, du mouvement uniforme qui embrasse l'univers entier; il est moteur souverain, acte pur et éternel, intelligence pure et perfection première, une entéléchie, cause et fin de son existence; et les astres mobiles, tout éternels qu'ils soient, dépendent dans leur mouvement propre de son existence, de son acte, de la même manière que les êtres terrestres et périssables. Tout dans son uniformité et sa régularité dépend de l'être immuable et immobile en soi. " Tout a une place " marquée dans le monde, poissons, oiseaux, plantes; mais " il y a des degrés différents, et les êtres ne sont pas isolés " les uns des autres, ils sont dans une relation mutuelle, car " tout est ordonné en vue d'une existence unique. „ — " Et " le principe et le rôle de chaque être dans l'univers, c'est " sa nature même; tous les êtres sont nécessairement se " séparant les uns des autres, tous dans leurs fonctions " diverses conspirent à l'harmonie de l'ensemble. „ Inutile d'insister : la doctrine aristotélicienne, malgré ses obscurités et ses apparentes contradictions, qui ne proviennent que des altérations du texte original, se tient encore, dans ses

(1) *Métaphysique*, liv. XII, VIII, Pierron et Zévort.

débris, d'une façon admirable; c'est toujours et dans toutes les questions, le principe premier poursuivi et réalisé à sa plus haute puissance.

XLVIII. Voyons sa méthode : elle repose naturellement sur les mêmes fondements que la métaphysique, quoiqu'il y distingue d'une manière plus complète les diverses espèces d'attributs; ceux qui sont purement accidentels de ceux qui sont ordinaires ou probables, et de ceux enfin qui sont nécessaires à l'être même du sujet. Les êtres purement accidentels dont aucune science n'est possible, font, selon lui, l'objet de la sophistique, ce fut déjà l'opinion de Platon; quant à la dialectique, elle ne traite, pour Aristote, que des choses ordinaires ou probables; mais les choses nécessaires font l'objet de la science démonstrative, de la logique entendue dans son vrai sens. " Restent les choses, dit-il, qui existent toujours " et nécessairement, non pas de cette nécessité qui est l'effet " de la violence, mais de celle qui est le fondement de la dé- " monstration. „ Il est facile de voir par ces distinctions mêmes, comme par ces quelques paroles, que sa première confusion va se renouveler tout entière; en effet, la nécessité qui n'est point la suite de la violence, mais la nécessité véritable, qui tient de l'essence et de la nature même des choses est identiquement la même pour lui que la nécessité qui résulte de la vraie démonstration, c'est à dire de notre manière élémentaire de juger et de définir les choses. Il y a cependant une grande différence entre la nécessité inhérente à la nature des choses, et la nécessité dont nous pouvons juger. Confusion de laquelle résultera encore pour sa méthode le double caractère que nous avons signalé si souvent dans la métaphysique : d'un côté, une série de vérités éclatantes en tant qu'elles répondent à notre façon de penser, et d'un autre, une méthode qui ne repose que sur des données insuffisantes et qui perd tous ses droits avec son point de départ.

Néanmoins la méthode d'Aristote est infiniment plus complète qu'on ne le croit communément : elle est pour lui ce que fut la dialectique pour Platon, l'art de découvrir et de démontrer la vérité; mais comme la découverte en dehors de l'être

nécessaire, cause et essence, genre premier et dernière différence est impossible et que le nécessaire, par cela même qu'il est nécessaire, emporte l'assentiment de la pensée, Aristote s'y arrête, et il définit sa méthode la science de la démonstration, ne donnant à la question de la découverte qu'une importance fort secondaire, quoiqu'il la signale, sinon avec l'ampleur de Platon, du moins d'une manière tellement palpable, que nous avons peine à comprendre les fausses interprétations qui ont été faites de la méthode entière, ainsi que les reproches qui lui ont été adressés.

Les uns ont cru que la logique aristotélicienne n'était que la méthode déductive; les autres, se jetant dans l'extrême opposé, loin d'en faire une méthode, prétendirent que ses règles formaient une science complétement chimérique, qu'on ne démontrait rien par elles, attendu que le particulier était toujours contenu dans le général par lequel il fallait démontrer; tandis que les troisièmes, se tenant le plus à la lettre et le moins peut-être au sens, crurent au contraire qu'elle ne procédait que du particulier, pour s'élever de là à une vérité plus générale, sa preuve, et de là à une autre, jusqu'à ce qu'elle arrivât enfin, par voie syllogistique, aux principes indémontrables et évidents par eux-mêmes : les axiomes.

XLIX. Or, la méthode d'Aristote n'est rien de tout cela : « On ne peut démontrer une chose que par les principes qui « lui sont propres, c'est à dire si le démontré est à l'objet en « tant que cet objet est ce qu'il est; il ne suffit pas pour sa- « voir cette chose de la démontrer en partant de propositions « vraies, indémontrables et immédiates; ce n'est la démontrer « que comme Bryson démontrait la quadrature du cercle. « Les raisonnements de ce genre ne démontrent jamais que « d'après un principe commun qui s'applique aussi à un « autre objet; et voilà comment ils conviennent également à « des objets qui ne sont pas du même genre (1). » « C'est « essentiellement, nous dit-il encore, que le moyen terme doit « être au troisième, et le premier au moyen, pour qu'il y ait « véritable démonstration (2). » Le texte est formel, nous

(1) *Dern. Anal.*, liv. I, IX, Barthélemy-Saint-Hilaire.
(2) *Ibid.*, liv. I, IV, idem.

pourrions multiplier les citations ; c'est essentiellement, et nous savons ce qu'Aristote entendait par là, que la majeure doit appartenir à la conclusion, elle doit être du même genre, le triangle, quand il s'agit d'un triangle, la ligne, quand il s'agit d'une ligne, l'animal quand il s'agit de l'homme ; la majeure ne peut être une vérité commune appartenant à des genres différents, comme tous les axiomes, qui, étant absolus, appartiennent à tous les genres. « Toute proposition par cela seul « qu'elle est vraie n'est pas propre au genre dont on doit « démontrer. »

Et non seulement qu'Aristote pose d'une façon fort nette la question du genre des principes démonstratifs, mais il en voit aussi toutes les difficultés : « Il est difficile, ajoute-t-il, « de reconnaître si l'on sait ou si l'on ne sait pas, parce qu'il « est difficile de reconnaître si notre science provient ou non « des principes propres de chaque chose, ce qui est précisé- « ment savoir. Nous croyons savoir par cela seul que nous « tirons notre syllogisme de certains principes vrais et pri- « mitifs. Mais ce n'est point cela savoir, puisqu'il faut en « outre que la conclusion soit homogène aux principes (1). »

Toutefois, on peut démontrer par les principes communs ; et c'est sans doute ce qui a causé l'illusion et la fausse interprétation de tous les logiciens : « Parmi les principes dont « on se sert dans les sciences démonstratives, les uns sont « spéciaux à chaque science, les autres sont communs. J'en- « tends qu'ils sont communs par analogie ; car le principe « commun est employé dans la mesure même où il se rap- « porte au genre de science en question. Des principes spé- « ciaux, c'est par exemple la définition de la ligne, de la « droite ; au contraire, un principe commun, c'est par exem- « ple celui-ci : si de choses égales on ôte des quantités éga- « les, le reste de part et d'autre est encore égal. Chacun de « ces principes est applicable en tant qu'il entre dans le « genre en question. La valeur du principe commun que je « viens de citer sera toujours la même, bien qu'on ne le pose « pas pour tous les objets auxquels il pourrait convenir, et

(1) *Dern. Anal.*, liv. I, IX, Barthélemy-Saint-Hilaire.

" qu'on le prenne comme le géomètre seulement pour les " grandeurs, et comme l'arithméticien seulement pour les " nombres (1). „ Les logiciens ne se sont pas arrêtés à cette restriction importante, que l'axiome ne démontrait qu'en tant qu'il se rapportait au genre qui est à la conclusion. Les principes démonstratifs ne sont donc pas les principes communs et les axiomes, ou du moins ce ne sont les axiomes qu'en tant qu'ils sont principes primitifs du genre qui est à la conclusion.

L. Quels sont donc les véritables principes de la démonstration?

" Nous ne savons une chose, qu'après avoir connu la " cause, „ nous dit Aristote. La cause de la chose à démontrer et le principe sur lequel repose sa démonstration, sont donc une seule et même chose pour lui, et cette cause et ce principe, il l'appelle le primitif de la chose. " Je confonds, conti- " nue-t-il dans le même livre, " primitif et principe, „ et plus loin il dit : " Le nécessaire c'est l'universel, et l'universel " n'existe qu'à la condition d'être démontré d'un objet " quelconque dans le genre dont il s'agit et primitif dans ce " genre,„ et dans le chapitre suivant, " le primitif d'une chose " à démontrer est le terme dont le retranchement détruit la " démonstration et dont l'admission la rend possible (2). „ Dans le livre III, il devient plus explicite encore : " une pro- " position n'est démontrée que quand elle l'est par son " essence, et l'essence c'est la cause; „ il y a bien encore pour Aristote une essence médiate, une cause secondaire par laquelle on doit parfois démontrer, mais elle se rapporte toujours à un primitif, à l'essence immédiate; de plus " les " propositions dont on tire le syllogisme démonstratif sont " universelles, il y a nécessité que la conclusion de cette " espèce de démonstration, ou pour mieux dire de toute dé- " monstration, soit éternelle. Il n'y a donc pas de démonstra- " tion pour les choses périssables (3). „ Ainsi les principes démonstratifs sont essences, causes; les primitifs dans le

(1) *Dern. Anal.*, liv. I, x, Barthélemy-Saint-Hilaire.
(2) *Ibid.*, liv. I, IV, V, idem.
(3) *Ibid.*, liv. I, VIII, idem.

genre, et ils doivent emporter nécessité, sont universels et éternels. Ajoutons encore que ces conditions " ne sont pas " moins vraies pour les définitions; car la définition est ou un " principe de démonstration, ou une démonstration qui ne " diffère que par la position des termes, ou enfin une con- " clusion de démonstration (1) „ ce qui n'est encore qu'une conséquence de son point de vue général. Toutes ces conditions et ces divers caractères des principes démonstratifs trouvent leur explication fort simple dans la doctrine d'Aristote. Mais précisons davantage : " l'universel n'existe, nous " dit-il qu'à la condition d'être démontré d'un objet quel- " conque dans le genre dont il s'agit, et primitif dans ce " genre; ainsi valoir deux angles droits n'est pas universel à " la figure, bien qu'on puisse démontrer d'une figure qu'elle " vaut deux angles droits, mais ce n'est pas d'une figure quel- " conque; et de plus, quand on démontre, on ne prend pas " non plus une figure quelconque, attendu que le quadrila- " tère, qui est bien aussi une figure, n'a pourtant pas la " somme de ses angles égale à deux droits. Au contraire, " un isocèle quelconque a bien ses angles égaux à deux " droits, mais l'isocèle n'est pas primitif; car le triangle lui " est antérieur (2). „

Il n'y a donc démonstration universelle et véritable que du moment que la chose à démontrer est rapportée à son essence, à sa cause, à son primitif dans le genre, comme le triangle en général est l'essence de tous les triangles quels qu'ils soient : un isocèle a ses angles égaux à deux droits, parce que tout triangle en lui-même les a égaux à deux droits. Or, cette dernière vérité est indémontrable, elle est évidente et nécessaire, jamais nous ne démontrerons par tous les triangles possibles qu'ils sont dans ce cas; mais ayant exposé le fait pour un cas particulier, pour une figure triangulaire quelconque, la pensée pose, voit l'universel, le nécessaire, qu'elle ne saurait plus démontrer, mais qui, au contraire, doit servir à la démonstration de tous les cas pos-

(1) *Dern. Anal.*, liv. I, VIII, Barthélemy-Saint-Hilaire.
(2) *Ibid.*, liv. I. IV, idem.

sibles ; il en est le primitif, l'essence, la cause et la condition de toute véritable démonstration (1). " Aussi, nous dit " Aristote, il n'est pas possible qu'on sache à l'avance les cas " particuliers; mais en même temps qu'a lieu l'induction, on " acquiert la notion des choses particulières comme si l'on " ne faisait que les reconnaître. „ Et c'est avec beaucoup de raison qu'il nous dit encore en ce sens : " Les principes " propres de chaque chose sont indémontrables ; ces prin- " cipes deviendront les principes de tout le reste, et la " science de ces principes sera le souveraine de tout ce qui " suivra. En effet, celui-là sait davantage qui sait par les " causes supérieures ; et savoir par les termes antérieurs, " c'est savoir, non par les effets produits, mais par les causes " qui produisent. En outre si c'est là savoir davantage, c'est " là savoir le plus possible ; et dès que cette science existe, " c'est à la fois et une science supérieure et la science su- " prême, la philosophie première (2). „ Et par là il n'entend évidemment que la connaissance des essences des choses, de l'être en soi, et non celle des axiomes ou des principes communs.

LI. La croyance donc de ceux que la méthode d'Aristote était la méthode déductive est franchement absurde ; ils prennent l'exposition syllogistique, procédant par majeure, mineure et conclusion, pour le fond même de la méthode, tandis qu'elle n'en est que la forme matérielle. Aristote reconnaît non seulement que tout principe vraiment démonstratif est un produit de l'induction, mais il va jusqu'à déclarer en termes formels que dans tout syllogisme le terme qui en renferme la preuve est le moyen, et qu'il ne nous est donné que par la sagacité, qui n'est qu'une forme de l'induction.

Quant à ceux qui prétendent que par les règles aristotéliciennes on ne démontrait rien, leur croyance ne repose pas moins en l'air ; eux encore ils prirent la forme pour le fond.

(1) Aristote a donc raison de dire : « que la meme démonstration procède de principes vrais, de principes primitifs, de principes immédiats, plus notoires que la conclusion dont ils sont cause et qu'ils précèdent, et ce n'est que dans se sens qu'il faut l'entendre. » *Dern. Anal.*, liv. II, II, Barthélemy-Saint-Hilaire.

(2) *Dern. Anal.*, liv. I, II, Barthélemy-Saint-Hilaire.

Il faut démontrer par la cause, nous dit Aristote : le baromètre s'élève sur les hauteurs, pour choisir un exemple moderne, parce que l'air y est de moindre densité. Qu'est-ce que le primitif dans le genre? La pesanteur de l'air, elle agit aussi bien sur le baromètre dans la plaine que sur la hauteur; elle est le moyen terme et seule elle démontre. Comme analyse du phénomène intellectuel, les règles d'Aristote sont de toute justesse; mais ce qui l'a égaré lui-même, et tous ses successeurs après lui, c'est sa confusion première de l'essence, de l'être en soi et général, tel que nous le pensons de toute nécessité avec l'être en soi réel et sa cause véritable. Ainsi, dans l'exemple cité, la pesanteur de l'air concourt bien à la constitution du baromètre, mais elle n'en est en aucune manière l'essence, l'être en soi, du moins dans le sens que l'entendait Aristote. Aussi toutes les règles d'Aristote n'ont-elles une valeur sérieuse que dans l'arithmétique et dans la géométrie, qui sont comme les idées générales des phénomènes purs de la pensée; mais du moment que nous les appliquons à la nature des choses, ses règles croulent et ne se soutiennent en aucune manière, à moins d'admettre sa métaphysique : l'essence, la forme, la matière, le mouvement, la cause finale, qui, comme elles, reposent sur le même principe.

Une autre cause des fausses interprétations qui ont été faites de la méthode d'Aristote est l'insuffisance de sa définition de l'induction. « Dans toutes les sciences, les principes sont spé« ciaux pour la plupart; et c'est à l'expérience de fournir ces « principes pour chacune d'elles. Par exemple, l'expérience « astronomique fournit les principes de la science astrono« mique, et ce n'est qu'après avoir longtemps observé les « phénomènes qu'on est arrivé aux démonstrations de « l'astronomie. Tous les arts, toutes les sciences en sont « là (1). » « Ces connaissances des principes ne sont pas en « nous toutes déterminées, elles ne viennent pas non plus « d'autres connaissances plus notoires qu'elles, elles viennent « uniquement de la sensation. A la guerre, au milieu d'une « déroute, quand un fuyard vient à s'arrêter, un autre s'ar-

(1) *Prem. Anal.*, liv. I, xxx, Barthélemy-Saint-Hilaire.

" rête, puis un autre encore, jusqu'à ce que se reforme l'état " primitif de l'armée, de même l'âme est ainsi faite qu'elle " peut éprouver quelque chose de semblable..... „ " Au " moment où l'une de ces idées, qui n'offrent aucune " différence entre elles, vient à s'arrêter dans l'âme, aussitôt " l'âme a l'universel; l'être particulier est bien senti, mais " la sensibilité s'élève jusqu'au général; c'est la sensation " de l'homme, par exemple, et non pas de tel homme indivi- " duel, de Callias. Ces idées servent donc de points d'arrêt " jusqu'à ce que s'arrêtent aussi dans l'âme les idées indi- " vises, c'est à dire universelles (1). „ Voilà pour le primitif, les principes dans le genre propre desquels la démonstration seule est permise; c'est la pensée arrivée à voir que la démonstration de l'égalité des trois angles d'un isocèle à deux droits, revient à tout triangle absolument, au primitif immédiat qui seul démontre. Mais cette explication n'est qu'une image qui elle-même ne démontre et ne nous enseigne rien.

LII. Et elle devient de plus fort difficile à comprendre si nous mettons ce passage en regard d'autres qui paraissent dire en quelque sorte le contraire : " Quant aux facultés de " l'intelligence par lesquelles nous atteignons la vérité, " comme les unes sont toujours vraies, et que les autres sont " susceptibles d'erreur, par exemple l'opinion et le raison- " nement, tandis que la science et l'entendement sont éter- " nellement vraies; comme il n'y a pas d'espèce de connais- " sance autre que l'entendement qui soit plus exacte que la " science; comme, en outre, les principes sont plus évidents " que les démonstrations, et que toute science est accompa- " gnée de raisonnements, il s'ensuivrait que la science ne " peut s'appliquer aux principes; mais comme il n'y a que " l'entendement qui puisse être plus vrai que la science, c'est " l'entendement qui s'applique aux principes (2). „ Aristote nous donne lui-même l'explication de cette espèce de contradiction. " J'appelle thèse d'un principe syllogistique immé- " diat, la proposition qui ne peut pas être démontrée (le

(1) *Dern. Anal.*, liv. II, xix, Barthélemy-Saint-Hilaire.
(2) *Ibid.*, liv. II, xix, idem.

« primitif de la conclusion), et qu'il n'est pas indispensable de « connaître pour apprendre quelque chose, parce que c'est l'expérience et l'induction qui doivent les donner; « celle au « contraire que l'on doit nécessairement connaître pour « apprendre la chose, quelle qu'elle soit, je la nomme « axiome (1). »

Nous voilà de nouveau en présence de l'intelligence active et de l'intelligence passive, l'une nous enseignant les principes primitifs des choses, procédant des sens et des images, l'autre trouvant en elle-même les conditions premières de toute vérité, et d'après ce dernier passage, les axiomes indispensables à toute connaissance. Mais dans tous les cas cette induction qui nous donne à la fois les principes nécessaires des choses par l'intermédiaire des sens, et les principes nécessaires à leur intelligence par l'entendement, n'est de loin pas l'induction méthodique de Platon; elle est d'une observation rigoureuse, mais elle ne renferme aucune règle de conduite; elle ne nous apprend ni comment ni de quelle manière nous pouvons parvenir aux principes primitifs des choses.

Et la raison pourquoi Aristote n'a pas été plus loin, c'est qu'il se trouve ici, comme toujours, en face de son point de départ : l'essence, la forme substantielle qui n'a d'autres causes que l'évidence et la nécessité de notre manière irréfléchie de la penser, et qu'il s'y arrête forcément. Aussi l'induction d'Aristote, malgré la précision avec laquelle il la signale, ne pouvait prendre ni chez lui, ni chez aucun de ses successeurs les caractères d'une méthode réfléchie, et elle conduit Aristote lui-même à la seule faute que nous ayons à signaler dans toute sa doctrine :

Il nous dit : la preuve, la cause, le principe propre de la démonstration, le moyen terme, nous est donné par l'induction et par la sagacité; et d'un autre côté, il nous expose, à différentes reprises, comment le raisonnement par induction n'est qu'un syllogisme imparfait, qu'il ne saurait nous donner la certitude du raisonnement syllogistique; utile quand

(1) *Dern. Anal.*, liv. I, II, Barthélemy-Saint-Hilaire.

on s'adresse au vulgaire, mais complétement insuffisant pour établir la vérité. En un sens, il a raison, attendu que dans le syllogisme régulier l'induction se trouve être faite, le principe donné dans son évidence et sa nécessité, tandis que dans la preuve, par le raisonnement inductif, il doit seulement être acquis par l'énumération des faits isolés, énumération qui ne peut en aucune manière devenir complète. Ce serait une véritable contradiction, mais il est évident que dans les deux cas le mot induction est pris dans un autre sens : autre chose est la forme matérielle de l'exposition d'un raisonnement inductif, autre chose est l'induction qui a lieu spontanément et d'une manière irréfléchie dans la pensée. Mais l'induction d'Aristote n'en reste pas moins d'autant plus mal définie, devient nulle comme méthode, et a dû conduire les uns à faire de l'ensemble la méthode déductive, et les autres à la méconnaître complétement.

LIII. Un autre reproche que nous ferons à Aristote, c'est l'importance exagérée qu'il donne au syllogisme; beaucoup encore s'y sont trompés. Si d'un côté ce fut œuvre de génie que de découvrir une forme commune, une loi générale en quelque sorte de toute espèce de raisonnement, d'un autre ce n'en fut pas moins une faute, car le syllogisme n'est point comme forme l'expression naturelle et fondamentale de la pensée. Tous les hommes sont mortels, Jean est un homme, donc Jean est mortel; la majeure, la mineure et la conclusion. Or, cette forme n'est autorisée logiquement que quand on veut imposer l'évidence de la conclusion par celle des prémisses, ou bien, quand à défaut de l'évidence de la conclusion il s'agit de la relever par tout l'éclat de la majeure. Celui qui veut simplement exposer la vérité se contente de l'enthymème : Jean est mortel parce que tous les hommes le sont! La répétition ou l'inversion de l'un ou de l'autre des termes sont autant de formes différentes qui ont leurs raisons d'être particulières et qui servent le plus souvent, soit à cacher des incertitudes, soit à obscurcir la portée des termes.

Aussi le syllogisme fut-il la forme favorite des sophistes, c'est son abus qui détermina sans aucun doute le choix d'Aristote, et s'il est parvenu, grâce au caractère même de son point

de départ, la distinction de l'être essentiel et de l'être non essentiel, dont toutes les règles du syllogisme ne sont qu'une conséquence, à mettre fin à la sophistique grecque, d'un autre côté, il a aussi ouvert la voie à celle de la scolastique.

Mais en faisant ces reproches à la méthode d'Aristote, nous lui devons aussi de la défendre des dernières critiques qui en ont été faites. Ainsi les uns lui ont reproché qu'elle n'avait pas été chez lui une science à priori. S'ils s'étaient seulement donné la peine de comprendre la justesse des remarques d'Aristote au sujet des axiomes et des principes communs, ils auraient également compris que leurs soi-disant principes à priori pouvaient bien être condition de la science, mais qu'ils n'engendraient aucune science. Les autres découvrirent qu'il n'avait point parlé des syllogismes hypothétiques et disjonctifs, mais ils ne découvrirent point que dans le sens d'Aristote ce n'étaient point des syllogismes du tout, et qu'il leur avait contesté toute force démonstrative. " L'hypothèse, " quand elle n'est pas absolue, nous dit-il, n'est relative " qu'à la personne à laquelle l'on parle, qui doit l'admettre, " et n'a rien d'universel (1); „ et pour le syllogisme disjonctif, il est plus explicite encore : " Il est évident que par " la méthode de division, on ne peut jamais nier; et qu'on " ne peut pas, non plus, établir de syllogismes relatifs au " propre, à l'accident, au genre, et à tous ces cas où l'on ne " sait si la chose est de telle ou telle manière; par exemple si " le diamètre est commensurable ou non commensurable. En " effet, en supposant que toute étendue est commensurable " ou incommensurable, et que le diamètre est une étendue, " on a pour conclusion que le diamètre est ou commensurable " ou incommensurable. Si l'on admet qu'il est incommensurable, on prendra précisément ce qu'il s'agit de prouver, " on ne peut donc pas démontrer ainsi; car c'est là une méthode qui rend impossible toute démonstration (2). „

Concluons: la méthode d'Aristote n'en est pas une; mais, admis son point de départ, elle est complète autant qu'elle pouvait l'être.

(1) *Dern. Anal.*, liv. I, x, Barthélemy-Saint-Hilaire.
(2) *Prem. Anal.*, liv. I, xxxi, Barthélemy-Saint-Hilaire.

Les interprétations qu'on en a faites, aussi bien que les modifications qu'on a cru devoir y introduire, ont détruit et sa grandeur et sa solidité. Si chez lui, comme chez Platon, nous remplaçons le sens qu'ils ont donné tous deux aux idées générales, par ce qui, dans les temps modernes, les remplace dans les sciences exactes et en a pris la portée, les lois générales et les systèmes naturels de classification, alors seulement nous pouvons parvenir à comprendre toute la grandeur de la vue du maître et toute la puissance des analyses du disciple. Il faut distinguer les choses les unes des autres jusqu'à parvenir à concevoir leur accord entre elles, nous dit Platon; un fait quelconque, pour en démontrer la justesse, il faut en donner la cause immédiate, le primitif dans le genre, nous dit Aristote : traduisons en langue moderne : pour qu'une loi soit vraie, il faut qu'elle s'accorde avec tout ce qui est en rapport avec elle et ses données, et pour qu'un fait soit démontrable, il faut la connaissance de la loi générale qui en renferme la cause. Toutes les minutieuses recherches d'Aristote se groupent autour de cette dernière vérité si éclatante, et montrent à la fois la justesse de son coup d'œil et toutes les difficultés qu'il rencontrait dans une ignorance à peu près complète de la moindre règle précise, régissant les rapports des idées entre elles et leur portée respective. Si pour Aristote le principe démonstratif est l'essence, et si pour nous c'est la loi générale, c'est que notre science est différente, mais le phénomène intellectuel est le même, la recherche et la formule de la cause. Aussi ses véritables successeurs ne sont ni les scolastiques, ni les Kant, ce sont les Cuvier, les Galilée, les Newton. Seuls ils ont l'exactitude de son génie, sans en avoir ni l'étendue, ni la profondeur.

LA PETITE PHILOSOPHIE ET LA SPÉCULATION RELIGIEUSE

(Depuis Aristote jusqu'à Bacon)

LIV. Avec Aristote s'arrête l'histoire de la grande philosophie; on en attribue la raison à la décadence de l'esprit grec et romain. Ou bien on entend par l'esprit la pensée, en tant

que pensée, et alors c'est une raison absurde : il ne saurait y avoir décadence dans la pensée; à moins de crétinisme ou de maladie, elle reste toujours la même dans les lois qui la régissent. Ou bien on entend par l'esprit des Grecs et des Romains, le caractère général de leur civilisation, et en ce cas c'est une raison d'enfant donnant les effets pour la cause. Rome était vers cette époque en plein développement, et en Grèce la décadence avait commencé avec Platon, il n'y a donc aucun rapport de causalité entre l'état politique et le progrès philosophique. Mais il y a, dit-on, une dépendance fort grande et des rapports multiples entre les divers éléments de la civilisation des peuples, les arts, la religion, la politique, la science, les lettres ; c'est de toute nécessité et de toute évidence; mais on oublie que ce n'est que comme les effets divers d'une cause commune, la nature des peuples. Expliquer l'histoire des arts par celle de la religion, les époques de la science par l'état politique, c'est ne rien expliquer et prendre des effets semblables pour des causes réciproques; si l'état social s'affaisse, si la religion s'évanouit, si la philosophie disparaît, la faute n'en est pas à la décadence qui n'en est que l'expression générale, pas plus que la cause de leur développement n'en fut à ce même développement, mais bien à la nature et au caractère propre de chacun de ces éléments de toute vie nationale. En philosophie, c'est de toute évidence : les données qui furent nécessaires à la pensée pour qu'elle s'élève en son nom propre et en pleine conscience à la recherche des principes des choses, ces mêmes données étant épuisées, elle perdit son soutien et s'affaissa sur elle-même. Telle est la seule et véritable raison, non pas de la décadence, car ce mot est impropre quand il s'agit des faits de la pensée, mais de la disparition complète de la grande spéculation après Aristote. La distinction de l'être essentiel et de l'être accidentel fut le dernier terme que l'expérience et la réflexion des phénomènes de la pensée, dans ses rapports avec la science des choses, pouvaient atteindre dans l'antiquité. Pour aller au delà, il aurait évidemment fallu à la fois une connaissance plus exacte de la nature propre de l'être substantiel et de ses attributs et une expérience plus considérable de la

portée véritable des idées. Mais la science, pas plus que la philosophie de ce temps, n'entrevoyait la possibilité de jamais pouvoir atteindre le monde infiniment variable et toujours autre des sens et des idées particulières, fait dont la doctrine et la méthode d'Aristote étaient devenues la dernière et la plus parfaite expression.

Il y eut plus; loin de pouvoir continuer dans la voie indiquée par le péripatéticien, ses disciples furent forcés de l'abandonner. Comme Platon par son induction, ainsi Aristote, par la rigueur des règles de la démonstration, comme par les conditions de la définition, dépassait la science possible du moment : à part les mathématiques, comment et où découvrir les pincipes primitifs, les essences, les causes, par lesquelles seules la démonstration devient universelle et emporte évidence et nécessité? Partout dans le monde réel, les attributs accidentels et les attributs essentiels se confondent en tous sens, partout les primitifs, les genres premiers et les différences spécifiques présentent des transitions sans nombre, et partout où les choses particulières ne nous dévoilent pas les rapports qu'elles ont entre elles, nous perdons jusqu'à la possibilité de leur définition. Aussi ses disciples et ses imitateurs n'ont pu hésiter un moment, soit à abandonner les recherches philosophiques, soit à confondre les principes primitifs avec les principes communs, avec les axiomes et les vérités généralement admises, et les syllogismes hypothétiques et disjonctifs durent nécessairement prendre force de démonstration. Dans l'impuissance de prouver par les causes et les essences réelles, démonstration seule valable aux yeux du stagirien, on dut les remplacer par des principes communs et généralement admis, ce qui conduisait tantôt à la forme hypothétique—étant admis le principe, il en dérive telle conséquence,—tantôt à la forme disjonctive, forcé qu'on était de choisir, dans l'ignorance de la cause véritable, entre deux ou plusieurs principes contraires, pour arriver du moins à déterminer les opinions et à fixer les croyances.

Ce devint à la longue une nouvelle édition de la sophistique, mais consistant, non plus à confondre la portée des idées générales avec celle des idées particulières, mais bien la valeur

des principes communs et généraux, dits et crus de bonne foi, avec les principes réels des choses. Sophistique qui dura jusqu'au moment où, par l'abus de principes d'autorité et de vaines définitions, elle devint à la fois tyrannique et puérile. Ce fut le signal de la renaissance de la grande spéculation, au commencement du dix-septième siècle, et Bacon et Descartes reprirent la question de la science de la pensée au point même, fait remarquable, où l'avait laissée Aristote.

LV. Cependant que l'on ne s'imagine point que cette longue époque, qui sépare Aristote de la renaissance de la philosophie, fut un temps perdu pour la science et pour la vérité, plein de désordre et de croyances arbitraires. Loin de là, si nous examinons le travail accompli par la spéculation humaine durant ces deux mille ans, nous la trouvons d'une grandeur, d'une étendue et d'une variété telles que nous avons peine à l'embrasser et que pour beaucoup l'intervention directe de Dieu seul explique la complète transformation des notions fondamentales et de la civilisation entière. Il n'y a point dans l'histoire une époque qui puisse nous donner une vue plus profonde dans la vie de l'humanité, et nous présenter une étude plus belle et plus fertile du progrès général et continu des opinions humaines, de leurs conditions diverses et de leurs nuances sans fin. D'abord, après Aristote la grande philosophie fait place à des recherches particulières de critique et de morale. Pyrrhon, voyant tant de systèmes et d'écoles en présence, depuis Héraclite et Parménide, s'écrie avec Homère : Comme naissent et tombent les feuilles des arbres, ainsi les opinions des mortels! et il doute de son doute même. Épicure et Zénon, au contraire, ne trouvant aucun principe sérieux de certitude dans la science, le recherchent dans la morale, l'un dans la vertu, l'autre dans le bien-être et ils donnèrent une forme plus complète à la direction que nous avons déjà vu prendre à Aristippe et à Antisthène, disciples de Socrate; Arcésilas et Carnéade, enfin, fondateurs de la nouvelle académie, allèrent plus loin encore et se contentèrent de la simple vraisemblance. Les différentes doctrines émises, leurs hypothèses, leurs conclusions, sont comparées, pesées, discutées; on puise dans les unes et dans

les autres ; elles se détaillent de plus en plus, et s'étendent peu à peu avec les nouveaux préceptes de morale aux affaires domestiques et journalières ; mais par ce fait aussi, elles se répandent avec le monde romain dans un cercle de plus en plus vaste et finissent par se confondre avec les dogmes et les traditions populaires.

De nouvelles interprétations des traditions se font jour, la petite philosophie se transforme et prend insensiblement les caractères de la spéculation religieuse. La lutte s'établit entre les doctrines et les opinions nouvelles et anciennes, et leurs questions se mêlent à celles de la politique et de la société. Ce n'est plus un seul qui est juge, au nom de sa pensée propre, mais ce sont les instincts, les sentiments de tous qui décident. Enfin la tradition chrétienne triomphe, mais ce n'est qu'à la condition que de nouvelles interprétations, de nouvelles sectes se forment dans son sein même. Par leur opposition et leur lutte, les dogmes s'arrêtent, et en même temps que l'Église se développe, de nouvelles notions sur la nature et l'origine des choses se fixent. C'était au nom de Platon qu'Origène, le chrétien, et Plotin, le mystique, avaient interprété les traditions, ce sera au nom des dogmes que saint Augustin en modifiera la doctrine; comme c'est par l'étude d'Aristote que Boëce préluda aux discussions du moyen âge, et au nom du dogme que saint Thomas interprétera les principes d'Aristote. Ainsi les données scientifiques, les traditions populaires, les doctrines philosophiques, se trouvèrent tour à tour mises en présence et modifiées sans cesse les unes par les autres, jusqu'à ce que les croyances se soient trouvées entièrement transformées, et avec elles, sans qu'on s'en soit rendu compte autrement que par des opinions reçues d'autorité, les notions de l'être absolu, de la substance, de la cause, de l'éternité, de l'infini. Mouvement immense que nous rencontrons dans tous les pays de l'ancien monde, qui eut partout les mêmes origines et les mêmes caractères, et en dehors duquel la multiplicité des sectes aussi bien que le néo-platonisme, la science du Levant, les écoles arabes et la scolastique perdent leur raison d'être, et toute possibilité d'explication.

LVI. Leur méthode fut la même : l'autorité; que ce fût au nom des grands maîtres, ou en celui d'une tradition aveuglément reçue, les uns et les autres ne se servirent que d'elle dans leurs recherches et leurs spéculations, ne s'arrêtant que devant l'impossibilité de découvrir leur accord. Mais dès ce moment aussi, la foi devient tyrannique, et ce que les arguments ne pouvaient obtenir, ce que la raison dogmatique ne pouvait comprendre, ce fut aux bûchers, à l'inquisition, aux guerres religieuses d'en triompher. La science de la pensée n'y fit aucun pas, et les écoles vinrent se briser éternellement devant la question des idées générales et des notions particulières. La raison en est fort simple; les principes d'autorité et de croyance scientifique et religieuse, les vérités communes et de foi, qui formaient le point de départ de leurs spéculations n'étaient elles-mêmes que le résultat de l'impuissance dans laquelle s'était trouvée l'antiquité d'en donner la solution, et en même temps les règles méthodiques qu'on suivait reposaient elles-mêmes sur l'hypothèse d'une différence essentielle entre les uns et les autres, entre l'être substantiel et l'être accidentel, entre l'idée générale, qui impliquait l'existence de l'objet et les idées particulières. Les universaux sont-ils des réalités, des concepts, de simples mots? Ces questions pouvaient être posées, sans pouvoir être résolues, la méthode de toute l'époque impliquait l'impossibilité de sa solution et par ses origines historiques et par ses données scientifiques. Enfin les définitions qu'on en donnait, sans soupçonner les moyens d'atteindre les genres premiers et les dernières différences de l'être en soi, dégénérèrent forcément en de ridicules subtilités et en de vaines discussions de mots sans aucune issue. Quant aux opinions émises au sujet de l'origine et de la nature des choses, et auxquelles les historiens de la philosophie s'attachent comme au fond même de la science, panthéisme, théisme, athéisme, scepticisme, mysticisme, elles ont été durant toute cette époque ce qu'elles furent de tous les temps, des conséquences et non des principes, qui se manifestent à propos de l'interprétation des dogmes, à propos des questions de science et de politique, à propos même des questions d'aisance, de bon-

heur, de caractère. Cessons donc de confondre les solutions obtenues au nom de la seule réflexion de la pensée et de ses données immédiates, qui distinguent la grande philosophie, avec les solutions obtenues par la pensée instinctive, mue par des principes inconnus, et suivant une voie dont elle ne cherche pas la vraie source.

Il n'y eut pas moins durant toute cette époque de grands penseurs, des génies étonnants, à côté desquels les Bacon et les Descartes ne paraissent devoir venir qu'en seconde ligne, mais ceux-ci n'en furent pas moins les premiers véritables philosophes des temps modernes; ils ne procédèrent que de la réflexion de leur pensée propre. Ils cherchèrent la vérité en procédant de principes et de données légués par la tradition et la science ancienne, élucidant les uns par les autres, les conciliant autant que possible, les analysant de toutes manières, jusqu'à ce qu'il leur fût devenu possible de distinguer ceux dont il y avait moyen de douter, de ceux qui paraissaient comme innés à la pensée; ce fut là le point de départ de Descartes; en même temps, une plus longue expérience de la diversité et de la multiplicité des phénomènes sensibles, avait permis aux physiciens du seizième siècle de formuler quelques lois générales, qui fixèrent l'attention de Bacon sur l'immense portée de l'expérience et de l'invention. Ce n'est que par les conquêtes faites insensiblement, autant dans l'ordre théologique que dans l'ordre physique, par cette même science du moyen âge, qu'elle a si injustement reniée dans la suite, que la grande philosophie fut mise à même de reprendre et de continuer la recherche des principes premiers de la pensée. Et elle le fit sans révolution et sans transition subite, la pensée poursuivant toujours sa grande voie, modifiant ses opinions à mesure que de nouvelles données, de nouvelles expériences le lui permettaient.

BACON, GASSENDI ET HOBBES

LVII. Bacon, le premier en date, reprend l'œuvre d'Aristote et la continue en ces termes : " Il est une opinion accré-
" ditée et désormais invétérée, qui fait croire qu'il n'est point
" d'induction humaine suffisante pour découvrir les formes
" essentielles ou les vraies différences des choses (1). "
" ... Les espèces telles qu'on les trouve aujourd'hui, multi-
" pliées par leurs combinaisons et leurs transformations,
" sont tellement croisées et mêlées les unes aux autres, qu'il
" faut ou renoncer à toutes recherches dont elles sont l'objet
" ou la remettre à un autre temps et attendre pour le faire
" que les formes des natures simples aient été examinées et
" qu'elles soient parfaitement connues (2). " Quelles sont ces formes des natures simples? " En cherchant la forme du
" lion, du chien, de l'or ou même celle de l'eau ou de l'air,
" l'on perdrait ses peines ; mais découvrir la forme de l'une ou
" de l'autre des natures exprimées par ces mots : dense, rare,
" chaud, froid, pesant, léger, pneumatique, volatil et autres
" semblables manières d'être, soit modifications de la ma-
" tière, soit mouvements que nous appelons formes de pre-
" mière classe qui, semblables en cela aux lettres de l'alpha-
" bet, ne sont pas en si grand nombre qu'on pourrait le
" penser et qui ne laissent pas néanmoins de constituer les
" formes de toutes les substances et de leur servir de base (3). "

Du point de vue de l'expérience acquise de la portée des idées générales, ces divers passages de Bacon sont faciles à comprendre : il n'est aucune industrie humaine qui puisse nous enseigner les formes propres des choses, leurs genres premiers et leurs dernières différences, il faut que nous parvenions avant tout à connaître les formes premières qui leur servent de base, le dense, le chaud, le froid, les natures simples, natures naturantes, comme il les appelle encore. Du point de vue de la recherche des principes des choses le pro-

(1) *Dign. et accroissement des sciences*, liv. III, pag. 229.
(2) *Ibid.*, liv. III, pag. 230.
(3) *Ibid.*, liv. III, pag. 230.

grès n'est pas moins considérable : par ces formes de première classe, le dense, le chaud, etc., qui sont essentiellement variables dans les choses, Bacon brise hardiment l'obstacle qui, depuis Platon, s'opposait à une étude sérieuse de l'être accidentel et toujours autre, par lequel seul cependant nous connaissons l'être essentiel, ses genres et ses espèces. Aussi Bacon nous dit : " Quant à cette multitude de phé-
" nomènes capables d'effrayer l'esprit humain, pourquoi se
" le dissimuler? Il faut les observer ou renoncer à rien
" savoir. De notre temps la plus grande partie du nou-
" veau monde a été découverte, tout le contour de l'ancien
" est connu, et la masse des expériences ou des observations
" s'est accrue à l'infini... et ne serait-ce pas une honte pour
" le genre humain d'avoir découvert dans le monde matériel
" tant de contrées, de terres, de mers et d'astres, et de souf-
" frir en même temps que les limites du monde intellectuel
" fussent resserrées dans le cercle étroit des découvertes de
" l'antiquité (1). „ Le point de départ du chancelier est d'une grandeur incontestable, et son but ne sera pas moindre que d'arracher enfin la philosophie à la vaine sophistique des écoles, à leurs subtilités sans terme et sans consistance, d'en faire une science active, utile au progrès et à la science générale, et de transporter en elle, comme il nous dit, l'esprit vivifiant dont les arts mécaniques lui semblent pénétrés.

Malheureusement comme analyse des phénomènes intellectuels, le progrès de Bacon est complétement nul : il ne soupçonne point qu'en appelant formes de première classe, natures naturantes, de simples idées générales, le dense, le chaud, le volatil, il continue à accorder à ces idées entièrement la même valeur objective que celle qu'Aristote avait accordée aux idées des espèces dans le genre. Aussi tous ses efforts tendront-ils à donner leurs définitions et à nous enseigner la méthode pour y parvenir, sans même chercher à se rendre compte de la faute qu'il commet.

LVIII. De ce triple caractère de son point de départ, la recherche des natures simples, l'observation du monde sensible et la confusion des premières avec leurs idées générales, il résulte

(1) *Nouv. organ.*, liv. I, LXXXIV.

d'abord qu'il se déclare à la fois contre la méthode des empiriques et contre celle des dogmatiques de son époque : " Ces derniers, nous dit-il, se sont pris jusqu'ici de telle manière que des sensations et des faits particuliers on saute tout d'un coup aux principes les plus généraux comme à des pôles fixes autour desquels puissent rouler les disputes, et que de ce principe-là on déduit tous les autres à l'aide de propositions moyennes ; méthode sans contredit très expéditive, mais précipitée, incapable de nous conduire dans les voies de la nature, et tout à fait favorable et appropriée aux disputes (1). " " Nous rejeterons donc, continue-t-il, la démonstration qui procède par voie de syllogisme parce qu'elle ne produit que la confusion et fait que la nature nous échappe des mains. En effet, quoiqu'il soit hors de doute que deux choses qui s'accordent dans le moyen terme, s'accordent aussi entre elles, cependant il y a ici supercherie en ce que le syllogisme est composé de propositions, les propositions de mots, et que les mots sont les signes et comme les étiquettes des choses. Si donc les notions mêmes de l'esprit, qui sont comme l'âme des mots, sont extraites des choses au hasard, ou par une fausse méthode et insuffisamment circonscrite, dès lors croule tout l'édifice (2). "

Les jugements qu'il porte contre la méthode des empiriques ne sont ni moins justes, ni moins catégoriques. " La philosophie empirique, nous dit-il, enfante des opinions encore plus étranges et plus monstrueuses que la philosophie raisonneuse et sophistique (3). " " Les sens nous trompent. Il est une infinité de choses qui leur échappent par subtilité, par petitesse, par lenteur et par extrême vitesse, par une trop grande familiarité avec l'objet ou par toute autre cause... Et quand même le sens saisit l'objet, rien de moins ferme que ses perceptions, car le témoignage et l'information des sens ne donnent qu'une relation à l'homme et non à l'univers (4). "

(1) *Dign. et accroissement des sciences*, pag. 76.
(2) *Ibid.*, pag. 75.
(3) *Nouv. organ.*, liv. I, LXIV.
(4) *Dign. et accroissement des sciences*, pag. 77.

Ces critiques, quelque justes qu'elles soient, ne se rapportent néanmoins chez Bacon qu'aux seuls abus et aux faits; elles ne renferment, en aucune manière, ni un principe, ni une direction absolue. Aussi croira-t-il sincèrement pouvoir " ma-" rier d'une manière aussi stable que légitime la méthode " rationnelle et la méthode empirique (1). „ Et il nous en définira les moyens dans les mêmes directions : " Pour les sens, " nous dit-il, il faut rassembler de toutes parts des secours, " remédier aux déficits par des substitutions, et aux varia-" tions par des rectifications. Remède que nous ne tirons " pas tant des instruments et des expériences, car la subti-" lité des expériences est infiniment plus grande que celle " du sens, fût-il même aidé des instruments les plus parfaits; " mais bien des expériences faites d'après les règles de " l'art (2). „ Et quel est cet art? " Il ne consiste en rien moins " que d'extraire des procédés déjà connus d'autres procé-" dés, des expériences déjà faites d'autres expériences, à la " manière des empiriques; „ ce qui est la véritable méthode expérimentale; " mais de déduire des expériences et des pro-" cédés déjà connus les causes et les axiomes, puis de ces " causes et de ces axiomes, de nouvelles expériences, de " nouveaux procédés (3). „ " Et ces axiomes il faut les faire " germer insensiblement par une marche qui n'arrive qu'en " dernier lieu aux principes généraux. „ " Les mathémati-" ques doivent non commencer, mais terminer la philoso-" phie (4). „

LIX. On s'est demandé ce que pouvaient être les axiomes moyens de Bacon; les uns lui ont reproché qu'ils étaient incompréhensibles, les autres en ont fait les lois et les causes des choses; ils sont simplement des principes communs, des règles générales de conduite, conçus entièrement dans l'esprit de la scolastique: " Les organes des sens ont de " l'analogie avec les organes de l'optique. C'est ce qui a lieu " dans la perspective, car l'œil est semblable à un miroir ou

(1) *Préface*, pag. 70.
(2) *Dign. et accroissement des sciences*, pag. 78.
(3) *Nouv. organ.*, liv. I, CXVII.
(4) *Ibid.*, liv. I, XCVI.

" aux eaux; et dans l'acoustique l'organe de l'ouïe a de l'ana-
" logie avec cet obstacle qui dans une caverne arrête le son
" et produit un écho..... Un corps de pareils axiomes qui,
" étant comme le sommaire, comme l'esprit de toutes les
" sciences, personne ne l'a encore composé, et serait pour-
" tant de tous les ouvrages le plus propre à faire bien sentir
" l'unité de la nature (1). „ Cependant ce n'est évidemment point par un recueil de semblables axiomes, que l'oreille ressemble à ce qui produit l'écho dans une caverne, qu'on fondera jamais une science quelconque, et Bacon s'abandonne à d'étranges illusions quand il nous dit : " Que, les vrais
" axiomes une fois découverts, ils traînent après eux des
" légions de procédés nouveaux, une science nouvelle, dont
" la fin sera peut-être telle que, dans l'état présent des choses
" et des esprits, les hommes pourraient à peine l'em-
" brasser (2). „

Toutefois il faut être juste envers Bacon; si ses axiomes moyens n'avaient en vérité d'autre valeur que les propositions moyennes des scolastiques, il ne les conçoit et ne les admet qu'avec une restriction tellement importante qu'elle en empêche à la fois l'abus, et leur donne en quelque sorte un tout autre caractère : " Ils ne doivent pas être des généralités
" purement idéales, mais des principes bien déterminés, tels
" en un mot que la nature les avouera pour siens, et qu'ils
" sympathiseront avec les choses (3). „ Et de plus il les soumet, ainsi que la découverte des natures simples, à une judicieuse interprétation de l'expérience et surtout à son induction et à ses règles, qui, elles seules, constituent les progrès considérables qu'il fit faire à la science de la pensée.

" Lorsqu'il s'agit d'établir un axiome, il faut une forme
" d'induction toute autre que celle qui a été jusqu'ici en
" usage, et cela non seulement pour découvrir et démontrer
" ce qu'on nomme communément les principes, mais pour
" établir aussi les axiomes du dernier ordre, et les axiomes
" moyens, tous en un mot. Car cette sorte d'induction qui

(1) *Dign. et accroissement des sciences*, liv. III, pag. 206.
(2) *Ibid.*, distrib.
(3) *Ibid.*, distrib.

« procède par simple voie d'énumération n'est qu'une mé-
« thode d'enfants, qui ne mène qu'à des conclusions pré-
« caires, et qui court le plus grand risque de la part du
« premier exemple contradictoire qui peut se présenter (1). »
Bacon entend le syllogisme inductif, qu'il continue à prendre entièrement dans le sens de la scolastique, et non la véritable induction d'Aristote, qui seule donnait les principes primitifs et nécessaires, et qui lui reste incomprise. Aussi tous ses efforts tendront-ils à formuler une induction telle qu'il ne soit plus possible de lui opposer des exemples contradictoires, et qui, en même temps puisse régler l'énumération toujours incomplète des cas particuliers. « Nous avons besoin, nous
« dit-il, d'une induction capable d'analyser l'expérience, de
« la décomposer et qui conclue nécessairement à l'aide des
« exclusions et des éliminations convenables (2). Remarque de toute importance pour l'intelligence du nouvel Organon, Bacon y revient à différentes reprises, et si nous l'appliquons à la fois à son point de départ, les découvertes des natures simples, et à la recherche des axiomes moyens, par lesquels il conserve un rapport si intime avec la scolastique, nous recevons non seulement la clef de sa méthode, mais encore l'explication des points les plus saillants de sa doctrine :

LX. « Pour exprimer nettement et correctement l'axiome
« vraiment complet qui se rapporte à la science, dit le chan-
« celier, on doit l'énoncer ainsi : il faut trouver une autre
« nature qui soit convertible avec la nature donnée et qui,
« cependant soit la limitation d'une nature plus connue qui
« doit être son véritable genre. La véritable forme doit être
« telle, qu'elle déduise la nature de quelque source de l'es-
« sence qui se trouve dans un plus grand nombre de sujets
« et qui soit (comme on le dit communément,) plus connue
« de la nature elle-même. Ces deux préceptes, l'un théorique,
« l'autre pratique ne sont au fond qu'une seule et même
« chose (3). » Axiome qui n'est inintelligible qu'en apparence, les formes de première classe sont le dense, le chaud, le

(1) *Nouv. organ.*, liv. I, cv.
(2) *Dign. et accroissement des sciences*, distrib.
(3) *Nouv. organ.*, liv. II, iv.

froid, le volatil, etc.; considérées dans l'objet, il les appelle les natures simples, ou natures naturantes, et dans la double règle qu'il vient de nous donner, il leur donne tantôt l'un tantôt l'autre terme. Au fond elle ne dit autre chose, sinon que pour établir la forme d'une nature quelconque, il faut trouver une essence, un genre premier, appartenant à un plus grand nombre de sujets et plus connu, qui rende compte de la nature à définir, par exemple, le mouvement pour la définition de la chaleur : le mouvement est un phénomène plus général et plus connu de la nature, et de plus il est convertible avec la chaleur; celle-ci étant un mouvement, et le mouvement étant parfois de la chaleur. Or, dans ces deux cas, pour arriver à la forme de la chaleur, il faut limiter le genre, l'essence véritable, le mouvement, de manière à le distinguer de la nature donnée par toutes les différences spécifiques de cette dernière, qui en devient la limitation, et se trouve naturellement convertible. Nous sommes loin de la précision d'Aristote, mais celui-ci n'avait en vue que l'idée et ses rapports avec le jugement, tandis que Bacon veut nous enseigner le secret même de la découverte des principes des choses. Pour le fond il se rapproche d'Aristote qu'il méconnait si complétement, par le genre et par les différences, mais, tout en donnant moins de rigueur à la portée des notions générales et différentielles, il le dépasse néanmoins par la grandeur du but auquel il tend.

« Créer une nature nouvelle dans un corps donné, ou bien « produire des natures nouvelles et les y introduire, tel est « le résultat et le but de la puissance humaine (1). »

Cette dernière formule tient de l'alchimie, comme la précédente tient de la scolastique; prise rigoureusement elle serait la destruction même de son point de départ : si nous devons rechercher les natures simples, nous ne pouvons pas les créer, ni les produire, mais nous pouvons les développer et les rendre sensibles dans les corps qui les contiennent. De là deux nouveaux axiomes qui complètent la pensée de Bacon. « Le premier envisage les corps comme un assemblage, une

(1) *Nouv. organ.*, liv. II, I.

« combinaisonde natures simples; » et le second, « dépend « de la découverte du progrès caché, et ne procède plus « par la considération des natures simples, mais par l'obser- « vation des corps concrets et de leur formation dans la « nature abandonnée à elle-même (1), » Les règles qui se rapportent à la découverte du progrès caché, Bacon ne nous les donne pas malgré sa résolution de le faire, nous en verrons les raisons; quant aux règles à suivre dans le genre d'induction à employer pour découvrir les natures simples, elles se résument en quelques lignes :

« 1° On commence par soumettre à l'intelligence la série « de tous lès exemples connus qui s'appliquent à une même « nature, quoiqu'elle existe dans des matières dissem- « blables. »

« 2° Il faut présenter à l'entendement et comme en paral- « lèle des exemples tirés de sujets qui soient privés de la « nature donnée, mais en se bornant aux exemples simple- « ment négatifs avec les exemples affirmatifs. »

« 3° Il faut faire comparaître devant l'entendement les « exemples où la nature qui est l'objet de la recherche se « trouve à différents degrés, en observant ses accroissements « et ses décroissements, soit dans un sujet comparé à lui- « même, soit en différents sujets comparés entre eux. »

« Enfin, 4° il faut rejeter et exclure successivement cha- « cune des natures qui ne se retrouvent point dans l'exemple « où la nature donnée est présente, ou qui se trouvent dans « quelque exemple où cette nature est absente, ou encore « qui croissent dans les sujets où cette nature est décroissante, « ou enfin qui décroissent dans ceux où cette nature est crois- « sante. Alors seulement en seconde instance, après les « exclusions ou rejections convenables, toutes les opinions « volatiles s'en allant en fumée, restera au fond du creuset la « forme affirmative véritable, solide et bien limitée (2). » Il est facile de voir que ces quatre règles ne sont en réalité que la règle première sous de nouvelles formes, c'est la recherche

(1) *Nouv. organ.*, liv. II, I.
(2) *Ibid.*, liv. II, XI, XII, XIII, XVI.

d'une nature simple, à la suite de la découverte de son genre premier, par l'élimination successive de toutes les natures simples qui se trouvent, soit en dehors, soit dans un rapport contraire avec la nature donnée.

LXI. Quelle que soit, pour le moment, la valeur intrinsèque de ces axiomes et de ces règles, ils constituent dans leur ensemble évidemment un progrès considérable dans la recherche des principes et lois fondamentales de notre intelligence. D'abord ils reposent sur la découverte la plus importante et la moins remarquée de Bacon: la nécessité de définir les formes de première classe, avant de pouvoir songer aux autres. Mais la reconnaissance des formes premières, des natures, devant être conquise sur la multiplicité et la variété infinie des genres et des espèces, des faits et des exemples, qui n'existent que par elles, cette induction seule pouvait y conduire qui, ne permettant plus aucun fait contradictoire, s'élevât à la définition de la nature même des formes simples, après les éliminations et le réjections convenables et devînt un principe, une vérité nécessaire. Comme telle, l'induction baconienne domine à la fois et le syllogisme inductif, qui supporte la contradiction, et l'induction spontanée d'Aristote qui n'en avait donné aucune règle, et se rapproche de l'induction de Platon, que Bacon croit du reste suivre, par la recherche de l'accord de la nature donnée et avec elle-même et avec toutes les autres (1). Et si elle reste inférieure à l'induction de Platon comme recherche de la vérité idéale et absolue, elle lui est de beaucoup supérieure, en ce sens qu'elle embrasse le monde toujours autre et insaisissable des sens. Aussi Bacon sentait-il parfaitement toute la grandeur de sa méthode, malgré les illusions qu'il se faisait à son sujet.

En effet, étant admis son point de départ, l'hypothèse que les formes de première classe soient réellement simples, le lourd, le léger, le chaud, le froid, en ce cas ces règles sont complètes, et les comparutions, les exclusions et les réjections suffisent à l'induction pour la conduire forcément à un résultat tel qu'aucun exemple contradictoire ne puisse plus

(1) *Dign. et accroissement des sciences*, préface.

en détruire les définitions, ayant été éliminé, ou compris dans cette énumération complète. Mais d'abord cette énumération peut-elle être complète, et ensuite ces natures sont-elles simples? — Bacon ne nous enseigne point le premier, et la simplicité de ses natures, il la détruit lui-même par la nécessité de les définir par un genre plus connu, et convertible en elles, et dont il ne nous enseigne pas davantage la valeur. Aussi toutes ses règles n'aboutissent-elles qu'à des descriptions plus exactes, à une observation plus complète des phénomènes de la nature, mais elles n'atteignent nulle part la définition proprement dite et encore moins le nécessaire et l'absolu. L'exemple que Bacon nous en donne en recherchant la nature de la chaleur démontre à la fois l'un et l'autre : d'un côté il arrive à définir la chaleur un mouvement, en quoi il précède de deux siècles les découvertes les plus récentes, et d'un autre sa définition reste essentiellement relative à sa connaissance même de la chaleur, dont il ne soupçonne point les rapports ni avec le froid, ni avec la lumière, ni avec le dense ou le volatil.

LXII. De ces divers caractères de la pensée de Bacon, de l'absence de toute analyse des principes absolus, de son hypothèse des natures simples qui loin d'être telles se présentent comme les résultats de rapports multiples, comme de l'insuffisance enfin de ses règles de l'induction expérimentale, dérive en premier lieu : l'impossibilité d'échapper à une série d'exemples sans fin, et de règles de conduite secondaires qui n'avaient d'autres assises que les expériences et les tentatives de leur auteur, et sans pouvoir sérieusement songer à expliquer le progrès caché des natures et formes secondes.

Il en dérive en second lieu la nécessité de faire table rase de toutes les opinions reçues, produits du langage, de la société, de nos croyances, fantômes de théâtre, de la place publique, de la caverne, comme les appelle Bacon, sa méthode et ses analyses étant trop simples et trop primitives pour qu'il ait pu voir leur source dans l'induction même et pour qu'il ait pu en tenir compte.

En troisième lieu, son induction n'ayant aucune portée générale et absolue par elle-même, car le mot induction ne

suffit pas, il a dû chercher à remanier, à classifier, à établir les lacunes et le but de chaque science en particulier afin de donner une direction plus précise à sa méthode même. De là sa restauration des sciences, conception grandiose, comme celle de son induction, mais dont l'étendue et le caractère incertain sont encore une conséquence de l'insuffisance des principes et des règles de cette même induction, qui devait encore l'abandonner à l'arbitraire après une faible tentative de classer les sciences d'après nos facultés. Classification impossible, chaque science suppose toutes nos facultés.

En dernier lieu, enfin, il devient infidèle à sa méthode même : " Nous laissons au syllogisme et aux démonstrations " si fameuses et si vantées de cette espèce, leur juridiction " dans les arts populaires qui roulent sur l'opinion. „ Et ces arts ne sont autre chose que la politique, la morale et la religion, et, dans sa lettre au P. Barazan, il abandonne encore au syllogisme les mathématiques et la physique même après la découverte des formes premières et des axiomes.

Ainsi de tous côtés Bacon revient à la science de son temps, comme il en procède; semant, il est vrai, sa route de remarques judicieuses, de critiques et d'observations frappées au coin du génie, mais, se perdant dans les données insuffisantes et le verbiage de son époque, il succombe en philosophie comme il a succombé en politique, sous le faix des circonstances.

LXIII. Certes, Bacon fit faire un pas considérable à la science de la pensée; ce fut beaucoup que sa distinction des formes premières des formes secondes, et en prétendant soumettre l'étude de l'être accidentel à des règles certaines son induction acquit une portée plus grande encore. Et cependant les deux restèrent à l'état de tentative. Lorsqu'on demanda à Newton comment il avait fait ses grandes découvertes, il répondit : " En y pensant toujours. „ Ce fut la meilleure critique de l'Organon du chancelier. Il n'a point fait école.

Gassendi et Hobbes, ses prétendus disciples, suivirent comme lui le grand mouvement scientifique de l'époque, les Copernic, les Galilée, les Kepler. Ils cherchèrent comme lui des

principes plus certains, une méthode plus sérieuse que celle des scolastiques, et accordèrent comme lui encore plus d'importance aux faits et aux sciences exactes; mais Gassendi revint aux atomes d'Épicure, tout en conservant la logique, et Hobbes substitua à l'induction de Bacon le raisonnement pur et simple, en soutenant qu'il se développait comme le calcul, par additions et soustractions. Leurs hypothèses à tous les trois ne sont encore, malgré le génie incontestable de Bacon, malgré l'esprit et la finesse de Gassendi, malgré les hardiesses de Hobbes, que des ébauches de grande philosophie, ayant les mêmes sources, les excès de la scolastique et les nouvelles conquêtes des sciences. L'un comme l'autre croit que toute philosophie sérieuse ne doit avoir en vue que les sciences expérimentales, et l'un comme l'autre reconnaît au dessus de ses préceptes et de ses règles de conduite les principes absolus, Dieu et la religion. Si par le fait qu'ils accordèrent une si grande portée aux sciences naturelles, ils ont quelque ressemblance avec les sensualistes du dix-huitième siècle, c'est mal les comprendre que de lèur donner la même étiquette. Ce qui constitue le vrai sensualisme, c'est le procédé intellectuel et les données en vertu desquels les philosophes de cette école ont été conduits à déclarer les sens principes absolus de toute science; ce qui caractérise au contraire les méthodes de Bacon, de Gassendi et de Hobbes, c'est l'impossibilité même de parvenir à cette croyance par suite du rejet à peu près complet des principes absolus comme objet de la philosophie. " Je n'en admets aucun, dit Bacon, jusqu'à plus " ample information. „ Hobbes les combat jusque dans notre impuissance de penser l'infini, et Gassendi les déclare de vérité éternelle au nom du dogme et de la foi.

LXIV. Quant à ceux qui crurent que les longues querelles des réalistes et des nominalistes avaient pris fin par le triomphe de ces derniers dans les doctrines de Gassendi et de Hobbes, ils ne se sont jamais bien rendu compte de toutes les difficultés de la question. Qu'est-ce qu'une idée générale?—Nous avons vu les réponses de Platon et d'Aristote, celle du dernier devint le point de départ des réalistes, et Bacon en prétendant que pour parvenir à la définition des formes secondes,

il fallait s'élever par l'induction aux formes de première classe, ne fit évidemment qu'éloigner la question sans la résoudre. Quant à l'opinion des nominalistes, de Gassendi et de Hobbes soutenant que les idées générales n'étaient que des noms ou des concepts, ils fermèrent simplement les yeux pour ne pas voir la difficulté. Écoutons Gassendi : " Lors-
" qu'on dit que l'homme est une telle nature, qu'il ne peut
" être qu'il ne soit animal, il ne faut pas s'imaginer que cette
" nature soit quelque chose de réel ou d'existant hors de l'en-
" tendement, mais cela ne veut dire autre chose, sinon qu'afin
" qu'une chose soit homme, elle doit être semblable à toutes
" les autres choses auxquelles, à cause de la mutuelle ressem-
" blance qui est entre elles, on a donné le même nom
" d'hommes (1). „ Mais cette ressemblance entre les hommes est-ce rien? — Évidemment non. La cause de cette ressemblance existe à la fois et dans la nature des hommes et dans la nature de la pensée, et c'est comme telle qu'elle demande à être définie. Que nous percevions n'importe quels objets ayant des rapports entre eux, nous nous formons des idées générales. Ces idées ont donc d'abord une raison d'être dans la nature des objets perçus, et cette raison doit être quelque chose de parfaitement réel, sinon nos idées se formeraient dans le vide; de plus les notions générales ont une raison d'être dans les actes propres de la pensée et possèdent donc une seconde cause fort réelle encore et différente de la première; enfin l'idée formée même, sa portée, son contenu, quels sont-ils? — Répondre par le mot de ressemblance, par celui d'essence, c'est ne pas répondre. Que Platon soutienne que toutes les idées générales indistinctement sont l'essence immuable et éternelle des choses, qu'Aristote prétende que la forme substantielle ne revient qu'aux idées des espèces dans le genre, que Bacon les résume dans les formes simples, que les autres n'y voient que de purs concepts, des noms, des ressemblances, personne n'a répondu, personne n'a pu répondre à la question, et par une raison fort simple, c'est que chez tous l'acte, l'idée et l'objet restent également confondus.

(1) *Objections contre la 3e médit.*

C'est au fond le même degré de développement scientifique; que nous confondions l'idée avec l'objet, ou l'objet avec l'idée, ce qui forme toute la différence entre les réalistes et les nominalistes, la faute reste la même. Que l'idée homme constitue la forme substantielle de Socrate, ou qu'elle ne soit que la constatation d'un fait de ressemblance, dans l'un comme dans l'autre cas l'idée se trouve confondue avec l'être de Socrate. Quelle que soit donc la manière suivant laquelle nous nous y prenions, nominalisme ou réalisme, que nous veuillions définir l'idée par son objet, ou l'objet par son idée, c'est une tentative également absurde; aussi longtemps que l'acte intellectuel même, qui produit la notion reste inconnu dans sa portée, la solution est impossible. L'objet ne se présente à nous que par l'idée, et nous ne jugeons de nos idées les unes que par les autres, d'une notion particulière que par des notions générales, et de chaque idée que par ses rapports avec les autres. Si les nominalistes contestent donc la valeur de l'idée générale en tant que représentant l'essence substantielle des choses, ce sera au nom d'autres idées générales, qu'ils croiront à leur tour se rapprocher davantage de cette même essence, chez Gassendi la ressemblance, chez Bacon les natures simples, et tous ne font qu'éloigner la question sans changer réellement ni de direction, ni de méthode. Aussi le nominalisme de Hobbes et de Gassendi, ainsi que l'espèce de réalisme de Bacon devaient-ils s'effacer devant le progrès plus sérieux que fit faire Descartes à la science de la pensée en entrant dans la seule voie qui pouvait conduire à une issue.

DESCARTES

LXV. Nous ne pouvons définir l'idée par son objet, ni l'objet par notre idée, ce sont toujours nos idées que nous définissons les unes par les autres; il fallait donc de toute nécessité ou revenir à une vaine sophistique, ou bien, rechercher la portée de la pensée, en tant que pensée, abstraction faite de l'objet. Ce fut l'œuvre de Descartes; le premier,

il posa la question des principes et lois absolues de la pensée, sous sa véritable forme, sous celle de droits imprescriptibles de la pensée même.

Toutefois nous ne devons pas nous exagérer le premier pas de Descartes; ce n'est ni une révolution radicale, ni une découverte qui aurait dépassé les données du moment. Après les excès de toutes sortes et les disputes de la scolastique, Bacon avait cru devoir considérer les natures simples comme la base des recherches de la philosophie; Descartes au contraire ne s'attachera qu'aux idées simples pour en faire les principes premiers. Il ne soupçonnera encore en rien, ni toute la portée, ni les grandes difficultés de la nouvelle méthode; il acceptera les idées simples telles qu'elles se présenteront à lui dans leur évidence spontanée et ne songera en aucune manière à distinguer l'évidence d'une idée d'avec le jugement qu'il pouvait porter sur elle, en d'autres termes, il confondra la portée de la pensée en général, celle de ses actes, avec celle des idées, en tant qu'idées. Ce devint une nouvelle confusion, non plus entre l'idée et l'objet, mais entre le contenu des idées simples et évidentes et le jugement et ses caractères propres. La différence cependant est éclatante : autre chose est l'évidence d'une idée considérée en elle-même, autre chose, le jugement que nous pouvons émettre sur cette même évidence; jugement qui ne peut se faire par l'évidence même de l'idée, mais qui doit se faire par les rapports qu'il nous est donné de saisir, d'affirmer ou de nier soit entre les diverses idées simples, soit entre elles et nos autres notions acquises. De là donc d'abord, la possibilité d'une diversité considérable dans les solutions, malgré l'évidence de l'idée et la simplicité de la méthode; de là ensuite une confusion entre l'idée, le contenu spontané de la pensée, et la portée naturelle des actes et des jugements comme tels.

Cette distinction que nous faisons entre le contenu de l'idée et la portée de l'acte de juger, paraîtra sans doute fort subtile, elle est au fond fort grossière. La question fondamentale de la philosophie c'est de parvenir à la connaissance de la portée réelle de notre intelligence, or, aussi longtemps que nous confondrons cette portée avec celle des idées quelque

simples et évidentes qu'elles soient, nous tournons dans un cercle éternel : c'est par la pensée que nous jugeons de l'idée, et c'est par l'idée que nous jugeons de la pensée ; en envisageant ces deux côtés de la question comme identiques, nous confondons l'effet et la cause sans jamais pouvoir parvenir à les distinguer ni à les comprendre. Et si notre distinction paraît subtile, ce n'est précisément que parce que depuis un siècle et demi la philosophie moderne se perd dans cette sophistique impuissante qui ne fut que la conséquence de la faute de Descartes.

Quant à Descartes, ni son génie, ni celui d'un Leibnitz, d'un Locke ou d'un Spinoza, ne pouvaient les empêcher d'échapper à cette faute ; partant des idées simples et évidentes par elles-mêmes, comme des données premières de toute science et certitude, ils ne pouvaient songer à les distinguer comme telles de la portée du jugement, car tous leurs jugements et tous leurs raisonnements devaient avoir d'abord pour but d'établir l'évidence et la portée de ces idées mêmes, et c'est aussi ce qui forme le caractère général de cette grande école du dix-septième siècle et la distingue profondément de la sophistique moderne qui la suivra.

LXVI. On a cru et l'on croit encore que toute la méthode de Descartes se résume dans son doute, que c'est le commencement de sa philosophie. Le doute en lui-même n'est pas un principe de connaissance et encore moins une méthode; le plus souvent c'est le résultat d'une science insuffisante ou d'une insouciance personnelle de découvrir soi-même une voie quelconque de la vérité, une question de caractère ; rarement, comme chez Socrate ou chez Pascal, il est l'effet d'une disproportion entre la méthode employée et les données acquises. Et si nous admettons, avec Descartes, qu'il nous faut commencer par douter quand nous désirons chercher la vérité, ce doute ne saurait avoir une autre valeur que celle d'une résolution fort sage de nous méfier de nos illusions, et il dépendra toujours des raisons qui nous portent à douter de tel ou tel ordre d'idées, et ce sont ces raisons, et non le doute, qui seront les vrais principes, les commencements de nos spéculations. Aussi quand Descartes suppose « qu'il n'y a

" pas de Dieu, mais un mauvais génie, non moins rusé et " trompeur que puissant, qui lui présente le ciel, l'air, la " terre, les couleurs, les figures et toutes les choses extérieu- " res comme autant de piéges à sa crédulité ; „ quand il se considère " comme n'ayant point de mains, point d'yeux, " point de chair, point de sang (1) „ , ce n'est pas une méthode qu'il définit, car il aurait pu laisser toutes ces fictions et établir droit sa doctrine, mais c'est un moyen qu'il emploie pour mieux nous faire entrer dans l'esprit de la méthode dont il se servira. Et quand il nous dit qu'il est contraint d'avouer " qu'il n'y a rien de tout ce qu'il croyait autrefois " véritable, dont il ne puisse en quelque façon douter (2), „ c'est comme s'il nous assurait qu'il peut s'isoler de toutes ses croyances d'autrefois, s'abstraire de toutes choses, c'est une simple faculté qu'il affirme et dont il ne doute pas. Du reste il nous donne lui-même, dans les *Remarques sur les septièmes objections*, la mesure de son doute d'une manière tellement précise qu'il nous est impossible de comprendre les fausses interprétations qui en ont été faites : " Si d'aventure, " nous dit-il, quelqu'un avait une corbeille pleine de pom- " mes et qu'il appréhendât que quelques-unes ne fussent " pourries, et qu'il voulût les ôter de peur qu'elles ne cor- " rompissent le reste, comment s'y prendrait-il pour le faire ?... " Ne commencerait-il pas tout d'abord à vider sa corbeille, " et, après cela, regardant toutes ses pommes les unes après " les autres, ne choisirait-il pas celles-là seules qu'il verrait " ne point être gâtées ? Tout de même aussi, ceux qui n'ont " jamais bien philosophé ont diverses opinions en leur es- " prit;... et appréhendant avec raison que la plupart ne " soient vraies, ils tâcheront de les séparer d'avec les autres... " Et, pour ne point se tromper, ils ne sauraient mieux faire " que de les rejeter une fois pour toutes ensemble, ni plus ni " moins que si elles étaient toutes fausses et incertaines ; puis " les examinant par ordre les unes après les autres, reprendre " celles-là seules qu'il reconnaîtrait être vraies et indubi-

(1) *Medit. première.*
(2) *Ibid.*

« tables. » Le point de départ de Descartes est donc les idées qu'il reconnaît être vraies et indubitables et non pas le doute, et ce n'est pas celui-ci qui lui enseigne à les distinguer, mais c'est bien l'analyse et la comparaison de toutes ses opinions entre elles, comme ce n'est pas le doute qui lui apprendrait à distinguer les pommes fraîches des pommes pourries, mais bien l'idée qu'il a des unes et des autres.

LXVII. Or, en examinant et en faisant la comparaison de la science et des opinions de son temps, Descartes découvre, et, en vérité, c'était une découverte devenue générale à son époque, « que la façon de philosopher des scolastiques n'est « commode que pour ceux qui ont des esprits fort médiocres, « car l'obscurité des distinctions et des principes dont ils se « servent est cause qu'ils peuvent parler de toutes choses « aussi hardiment que s'ils les savaient, et soutenir tout ce « qu'ils disent contre les plus subtils et les plus habiles, « sans qu'on ait moyen de convaincre (1). » Et le jugement qu'il porte sur la logique est encore le même que celui de Bacon : « Ses syllogismes et ses autres instructions servent « plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on sait, ou même « comme l'art de Lulle, à parler sans jugement de celles « qu'on ignore, qu'à les apprendre, bien qu'elles contiennent « beaucoup de préceptes très vrais et très bons (2). »

Quant à son opinion sur les sciences naturelles, elle est plus hardie, et sans doute que la vaine tentative du chancelier y est encore pour quelque chose. « L'astronomie, la « physique, la médecine, nous dit-il, et toutes les autres « sciences qui dépendent de la considération des choses com- « posées, sont fort douteuses et incertaines. Mais continue- « t-il, l'arithmétique, la géométrie, et les autres sciences de « cette nature, qui ne traitent que de choses fort simples et « fort générales, sans se mettre beaucoup en peine si elles « sont dans la nature ou si elles n'y sont pas, contiennent « quelque chose de certain et d'indubitable; car soit que je « veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble for-

(1) *Disc. de la méth.*, 6e partie.
(2) *Ibid.*, 2e partie.

" ment toujours le nombre cinq, et le carré n'aura jamais
" plus de quatre côtés (1). „

Tel est donc le vrai point de départ et le commencement de la philosophie de Descartes : la recherche des vérités simples et indubitables, emportant évidence et nécessité, abstraction faite de tout objet, comme celles des mathématiques; et ces vérités deviendront pour lui principes premiers et condition élémentaire de toute certitude. Comme c'est d'elles encore que dérivent les quatre règles qu'il nous donne de sa méthode véritable. " La première, ne recevoir rien " comme vrai qui ne soit évidemment tel; „ce qui n'est qu'une simple règle de conduite et dépend de ce que nous jugeons être véritablement évident. " La deuxième, diviser les diffi- " cultés en autant de parcelles qu'il se pourrait; la troisième " conduire par ordre les pensées en commençant par les " objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour " monter peu à peu comme par degrés à la connaissance des " plus composées; la quatrième enfin, faire partout des dé- " nombrements si entiers et des revues si générales qu'on " soit assuré de rien omettre (2). „ Cette dernière règle n'est, en quelque sorte, que le résumé de la méthode de Bacon, mais la deuxième et la troisième sont la formule de la vraie méthode cartésienne : diviser les difficultés en autant de parcelles, règle d'investigation ou d'abstraction, conduire par ordre la pensée des choses les plus simples aux plus composées, règle de reconstruction et d'exposition.

LXVIII. Or de ce point de départ et de ses règles, qui n'en sont en quelque sorte qu'une application, il dérive une première conséquence générale, c'est que, en ne reconnaissant d'autre levier que la division et l'abstraction, Descartes arrivera forcément à des notions telles qu'elles lui paraîtront antérieures à toutes autres, et qu'il déclarera nécessairement innées. L'hypothèse des idées innées, même avec la restriction de Descartes, qu'il n'entend par là que la faculté de les produire, tout aussi bien que l'hypothèse de Locke, qui, en con-

(1) *Médit. première.*
(2) *Disc. de la méth,* 2e partie.

testant l'innéité des idées, admet qu'il y a des notions simples et premières qui nous viennent des sens, de même encore que les idées adéquates de Spinoza et les idées nécessaires de Leibnitz, ne sont sous ces diverses formes que l'expression de la loi générale de la spéculation de toute la première époque de la grande philosophie moderne, et un produit nécessaire de la seule direction qu'elle pouvait prendre. En confondant l'acte qui pose l'idée avec l'idée comme telle, toutes celles qui apparaissaient soit indivisibles, soit simples, soit nécessaires, devaient prendre les caractères de l'acte de penser, qui seul est simple, nécessaire, primitif, antérieur à toute idée formée, mais qui, comme tel aussi, nous est profondément inconnu. De là la confusion, fort naturelle, et de plus, nécessaire, car, ainsi que nous l'avons fait remarquer plus haut, il fallait d'abord émettre les idées portant plus ou moins dans leur abstraction les caractères de l'acte de penser, et en faire l'expérience par les doctrines et leurs conséquences, les envisager sous tous leurs points de vue, avant qu'on ait pu songer à les distinguer et à rendre compte de leur portée véritable.

LXIX. Le grand principe de Descartes, le « je pense, donc je suis » n'est autre chose que la première conséquence de sa méthode. Parmi toutes les choses dont nous pouvons faire abstraction et nous isoler, il en est une première dont nous ne saurions le faire, c'est de nous-mêmes en tant que nous pensons, en tant que nous doutons. Si donc nous ne saurions nous isoler, nous abstraire, douter de nous-mêmes en tant que nous le faisons, c'est que nous reconnaissons et affirmons de toute nécessité notre être : je pense, donc je suis. Descartes a soutenu que son principe premier n'avait point de majeure ; il le compare au point d'appui d'Archimède. En un sens il a raison, en tant que la pensée ayant fait abstraction de toutes choses se pénètre de la certitude qu'emporte son existence propre, et acquiert un fait de conscience sur lequel repose toute science et toute certitude. En un autre sens cependant il a tort ; je pense, donc je suis, n'est que la simple constatation d'un fait, et n'a aucune valeur comme principe de doctrine ; il ne nous enseigne en rien ni sa valeur pro-

pre, ni n'importe quelle conséquence, et ne dit autre chose sinon que j'affirme mon être par le moyen de ma pensée, et sous cette forme ce n'est plus un principe, mais la conclusion d'un syllogisme dont la majeure est précisément la méthode entière de Descartes : Toute chose dont la pensée peut s'abstraire, douter, ou feindre de douter comme il s'exprime, n'existe point de toute nécessité pour elle, or, la première chose dont elle ne peut faire abstraction et douter, c'est d'elle-même en tant que pensée; si donc je pense, c'est que je suis.

Aristote avait cru que les notions sans lesquelles l'objet ne pouvait être pensé en formaient le principe nécessaire. Descartes, instruit par les excès de la scolastique, fait un pas de plus et proclame principes nécessaires ces principes seuls qui emportent l'existence de la pensée. Telle est la vraie portée du principe cartésien.

On a voulu faire remonter jusqu'à lui l'identification de la pensée et de l'être, tour de prestige de la sophistique idéaliste moderne; Descartes n'a que faire d'une aussi fausse gloire. Que je doute, que je connaisse, que je sois, que j'affirme, que j'imagine, car tout cela n'est autre chose pour lui que penser, et tous ces actes divers emportent la même certitude : je veux, je pense, il aurait même pu dire : je me trompe, donc je suis. La certitude des actes de notre être qui nous est donnée par la conscience qu'a la pensée d'elle-même est la première des certitudes. Mais ce n'est aussi que la constatation d'un fait et non un principe, et du moment que Descartes veut en déduire les conséquences, ce n'est qu'à la condition qu'il ait recours à la majeure que son principe suppose à sa méthode, et non à son soi-disant point d'appui. Ainsi, par exemple : je suis, parce que je pense, et Dieu est parce que nous en avons l'idée, ce qui, évidemment, sont deux applications d'une même méthode et non le second une conséquence du premier. De même de la doctrine entière de Descartes; elle est une conséquence de sa méthode et non de son principe, rarement il revient à celui-ci et c'est par erreur qu'on lui conserve le nom de principe; ce n'est qu'une formule.

LXX. Dans sa preuve de l'existence divine, Descartes suit

donc, ainsi que nous venons de le dire, entièrement sa méthode et revient à son point de départ, l'évidence de l'idée en tant qu'idée, abstraction faite de toute autre : Moi, être fini, j'ai l'idée d'un être infini; moi, être chétif et faible, j'ai l'idée d'un être tout-puissant. Cette notion, je ne puis donc la rapporter à moi-même, et, d'un autre côté, je ne puis la concevoir non plus comme formée dans le vide, comme provenant de rien. Mon idée par elle seule implique donc l'évidence et la nécessité de l'existence divine. Cette preuve si grande et si simple on l'a dédoublée en deux et trois autres en croyant la fortifier, et Descartes lui-même, en voulant la développer, a commis la même faute. Leibnitz l'a rapportée à celle de saint Anselme : Dieu, s'il n'existait point, serait imparfait; ce qui ne fut qu'un sophisme, combattu avec raison par saint Thomas. L'être n'est point un attribut, c'est la chose quand il s'agit de son existence en dehors de nous, ou bien c'est l'idée quand il s'agit de son existence en nous, et dans l'un comme dans l'autre cas l'être exprime un rapport, soit du sujet à la pensée, soit du sujet à ses manières d'être propres, mais jamais, pas plus que le rapport, il n'est quelque chose par soi-même, ni sujet, ni attribut. Demander si Dieu est, et répondre que l'être est une perfection, c'est transformer le sens du mot et jouer sur les deux espèces de rapports qu'il exprime.

La preuve de Descartes a une tout autre valeur : concentré dans sa pensée, il y voit une notion ne se rapportant pas à lui-même, laquelle ne pouvant se former du néant, implique de toute nécessité l'existence d'un être souverainement parfait. Et la preuve de Descartes ne se rapporte pas à la causalité divine, comme à sa source immédiate, ainsi qu'on a voulu interpréter ses paroles quand il nous dit que Dieu a mis son idée en nous comme l'ouvrier la marque à son ouvrage; mais, identiquement de la même manière, que toute idée par le fait qu'elle est, ne saurait se former de rien et a sa cause, soit en nous, soit en dehors de nous, de même l'idée de Dieu ne pouvant se rapporter à nous-mêmes, implique par le fait qu'elle est la certitude de l'existence divine. Qu'on essaie, en faisant une abstraction complète de toutes

choses, il est vrai qu'on en a peu l'habitude, et que toutes les peines que Descartes s'est données pour nous bien faire pénétrer l'esprit de sa méthode, n'ont pas été de trop ; qu'on essaie, disons-nous, de faire une abstraction complète de toutes choses et de penser l'idée de Dieu sans croire à son existence, c'est absolument impossible, en pensant Dieu et ne pensant que lui, nous ne pouvons pas ne pas le penser existant.

La preuve cartésienne est incontestablement la plus profonde et la plus solide qui ait été donnée. Les preuves par la beauté et l'harmonie de l'univers qui supposent une intelligence toute-puissante et toute sage, les preuves métaphysiques, celles par les idées de l'être, de la substance, de la cause absolue, de l'infini et de l'éternité n'en approchent ni comme vérité, ni comme profondeur. Descartes lui-même a montré que les deux premières n'étaient que la sienne vue d'une manière fort superficielle; quant aux preuves métaphysiques, elles n'en sont qu'une mutilation : qu'est-ce que l'être, la cause, la substance absolue, infinie et éternelle, sans les attributs de perfection, de puissance, de sagesse et d'amour? Rien et tout. Descartes les résume en une ligne : Dieu existe parce que j'en ai l'idée. « Et de même, nous dit-il, encore « que les trois angles d'un triangle égalent deux droits, de « même nous devons admettre, en réfléchissant l'idée de « Dieu, son existence; on peut ignorer l'un, on peut ignorer « l'autre, mais aussitôt que nous nous efforçons d'approfondir « ces notions, leur contenu éclate et emporte évidence (1). »

LXXI. Et en ceci Descartes a raison, mais il a tort de croire que cette méthode de procéder soit fondée en vérité. De quel droit réfléchissons-nous une notion dans son contenu propre, abstraction faite de tout le reste? Cette abstraction est-elle vraie, est-elle possible? Ne nous trouvons-nous pas en réalité en face d'une infinité de notions diverses quand même nous ne prétendons considérer qu'une seule et feignons de douter sur toutes les autres. Toute idée, quelle qu'elle soit, considérée en elle-même, dans les conditions

(1) *Médit. troisième.*

d'une abstraction complète de la pensée en elle seule, est vraie, et elle l'est au même titre que l'idée de Dieu : je vois des monstres, donc ils existent. La preuve cartésienne n'est juste, et aucun de ses termes ne saurait être détruit, de son point de vue, mais elle est incomplète et insuffisante comme la méthode entière. Parce que je puis m'abstraire et par suite douter de l'existence des choses, est-il prouvé par là que mon abstraction et mon doute soient légitimes, et que sans l'existence réelle de ces choses je puisse même jamais parvenir à en douter? Et parce que j'ai l'idée d'un être parfait, cet être existe-t-il tel que je le pense, et ses perfections répondent-elles vraiment à un objet qui les contiendrait de la même manière? Enfin, que je découvre la moindre contrariété dans le contenu de mon idée de Dieu, ou dans ses diverses perfections, et l'idée même s'évanouit, et avec elle la preuve et la méthode qui m'ont servi à l'établir. Si donc Descartes prétend « que de cela seul que j'existe et que l'idée « d'un être souverainement parfait est en moi, l'existence de « Dieu est très évidemment prouvée (1), » il se trompe parce qu'il exagère la portée de sa méthode. Mis en présence de la notion de Dieu, abstraction faite de toute autre idée, excepté de celle de notre existence propre limitée et imparfaite, nous jugeons de toute nécessité et nous ne pouvons pas ne pas le faire, que Dieu est. Mais si nous revenons à vouloir analyser la nature infiniment parfaite de Dieu dans ses rapports avec notre idée si obscure et si imparfaite, et les rapports de cette dernière avec notre science acquise en général, nous retombons forcément dans toutes les difficultés des notions composées dont nous avions cru devoir faire abstraction pour parvenir à quelque certitude, et il nous arrive, comme à Descartes lui-même, de détruire la justesse de la preuve en voulant la fortifier. Ainsi, pour être bref, revenons à son exemple de l'égalité des angles du triangle à deux droits, qui est nécessaire et évidente, mais elle ne l'est que parce qu'elle est le résultat de l'identité de deux sommes se rapportant à des données de même espèce, les angles, tandis que la preuve tirée de l'idée

(1) *Médit. troisième.*

de Dieu se rapporte à des objets essentiellement différents : le moi imparfait, l'idée de la perfection et Dieu infiniment au dessus des deux; il ne saurait donc y avoir conclusion que pour autant qu'on ne s'arrête qu'au contenu immédiat des angles ou à celui de l'idée; tout pas de plus au contraire fait ressortir l'évidence de la première, l'égalité des angles à d'autres angles, et non à des lignes ou à des points, et détruit celle de la seconde par l'inégalité du moi, de l'idée et de l'objet. La preuve cartésienne n'en reste pas moins la plus forte et la plus puissante qu'on ait donnée, mais elle ne démontre que pour autant qu'on parte d'une foi vive dans la justesse de la méthode.

LXXII. Descartes ayant une fois acquis la certitude de l'existence de Dieu, cause souveraine et parfaite de toutes choses, il obtient aussi, et du même coup, la preuve de la véracité objective de toutes ses idées : « Toute conception claire « et distincte, nous dit-il, est sans doute quelque chose, et « partant, elle ne peut tirer son origine du néant, mais doit « avoir nécessairement Dieu pour auteur (1). » De plus « de « la véracité de Dieu résulte que la faculté de connaître qu'il « nous a donnée, n'aperçoit jamais aucun objet qui ne soit « vrai en ce qu'il l'aperçoit (2). »

« D'où est-ce donc que naissent les erreurs ?—De cela seul, « nous répond Descartes que la volonté étant beaucoup plus « ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens « pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux « choses que je n'entends pas, auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égare fort aisément, et choisit le faux pour le « vrai, et le mal pour le bien (3). » On a reproché l'indifférence de la volonté à Descartes, et on a accepté sa définition de l'erreur sans comprendre que l'une ne se soutient que par l'autre, et que toutes deux sont les conséquences nécessaires de Dieu, cause de la véracité de l'entendement : la volonté est plus ample que l'entendement, dit-il, affirmation forcée, l'entendement ne pouvant se tromper par lui-même; et pour

(1) *Médit. troisième.*
(2) *Les Principes,* 1re part., 30.
(3) *Médit. quatrième.*

cette même raison aussi la volonté, en tant qu'elle dépasse l'entendement et devient cause de l'erreur, est indifférente, car nous ne pouvons vouloir, aimer, désirer en toute liberté que ce que nous connaissons. Mais pouvons-nous vouloir une chose, vraie ou fausse, que nous ne connaissons, que nous n'entendons en aucune manière? Une volonté entièrement indifférente, qui ne serait déterminée par aucune raison, équivaudrait au hasard; ou bien elle n'est que ce même entendement, abandonné à lui-même dans sa recherche et dans son désir d'approfondir l'inconnu. Aussi, Descartes, après sa définition par trop insuffisante de l'erreur, revient-il à la règle première de sa méthode, ne recevoir rien dont la vérité ne soit clairement connue, en quoi il s'adresse non pas à la volonté pour la réprimer, mais bien à l'entendement pour le diriger, en même temps qu'il limite la portée de son criterium de vérité, la véracité divine, et revient à son point de départ.

Toutefois il y avait une autre issue, c'eût été d'admettre une différence radicale entre la raison, l'entendement pur, et les autres facultés de la pensée. Descartes en ouvre la voie par sa distinction des idées simples et évidentes de toutes les autres idées; mais il fut trop sage pour se perdre jusque-là, ce sera la besogne des idéalistes. Pour lui-même il ne pouvait poser la question autrement qu'il ne fit, elle implique sa méthode : l'entendement ne concevant en toute vérité que les notions simples; et il n'a pu la résoudre à cause d'elle, l'erreur n'étant rien moins qu'une notion claire; il dut donc l'abandonner à une espèce de volonté indéterminée, indifférente et plus ample que l'entendement.

LXXIII. En revanche, dans la question de l'existence de l'âme, il retrouve sa méthode tout entière et dans toute sa force. Aussi de peur d'affaiblir sa preuve, la suivrons-nous dans tout son développement : « Je suis une chose qui pense, « et quand je me considère moi-même, en tant que je suis « seulement une chose qui pense, je ne puis distinguer en « moi aucunes parties, mais je connais et conçois fort claire- « ment que je suis une chose absolument une et entière; et « quoique tout l'esprit semble uni à tout le corps, toutefois

« lorsqu'un pied, un bras ou quelque autre partie vient à « en être séparée, je connais fort bien que rien pour cela n'a « été retranché de mon esprit ; et les facultés de vouloir, de « sentir, de concevoir, etc., ne peuvent pas non plus être « dites proprement ses parties, car c'est le même esprit qui « s'emploie *tout entier* à vouloir, et tout entier à sentir et à « concevoir ; mais c'est tout le contraire dans les choses cor- « porelles ou étendues, car je n'en puis imaginer aucune « pour petite qu'elle soit, que je ne mette aisément en pièce « par ma pensée ou que mon esprit ne divise fort facilement « en plusieurs parties, et par conséquent que je connaisse « être divisible (1). Or, il suffit que je puisse concevoir clai- « rement et distinctement une chose sans une autre, pour « être certain que l'une est distincte et différente de l'au- « tre (2). Je conclus donc fort bien que mon essence « consiste en cela seul que je suis une chose qui pense, ou « une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que « de penser ; car j'ai d'un côté une idée claire et distincte de « moi-même en tant que je suis seulement une chose qui « pense et non étendue, et d'un autre côté j'ai une idée dis- « tincte du corps en tant qu'il est seulement une chose « étendue et qui ne pense point (3). » En résumé l'esprit est essentiellement et substantiellement différent du corps : croire que moi, qui me conçois indivisible et inétendu, je puisse être étendu, divisible, matière, c'est admettre que je puisse me penser à la fois étendu et non étendu, divisible et indivisible, que je puisse me penser et ne pas me penser à la fois tel que je le fais, et être et ne pas être à la fois tel que je suis.

LXXIV. L'identité du procédé qui sert à Descartes pour démontrer que l'âme est substantiellement différente du corps et de celui qui lui a servi à prouver l'existence de Dieu est frappante ; les notions de l'indivisibilité du moi, et celle de la divisibilité des choses étendues s'y trouvent en présence comme tout à l'heure c'étaient celles de notre être impar-

(1) *Médit. sixième.*
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

fait et de l'être souverainement parfait. Aussi admis ces idées, et rien qu'elles, l'argument est évident et irréfutable. Mais pour les admettre, il faut encore une fois exagérer la valeur des abstractions qui y conduisent, et croire que ces idées sont vraies dans l'acception et dans la portée qu'il leur donne. Il est certain que, pour parvenir à la science des principes des choses, nous devons porter nos abstractions aussi haut et aussi loin que possible, et, sous ce point de vue, l'abstraction n'est qu'une forme de l'induction ; mais parce que, faute de données suffisantes, il nous devient impossible d'aller plus loin ou plus haut, dans deux ordres d'idées entièrement différents, les notions obtenues sont-elles également vraies et de la même manière ? Ainsi, l'indivisibilité de la conscience du moi, que je ne puis être ni plus ni moins moi, est une notion entièrement expérimentale, tandis que la divisibilité de l'étendue est, au contraire, une notion essentiellement abstraite ; l'étendue étant donnée, nous la prenons comme étant toujours divisible, mais il n'est point prouvé par là que les corps soient infiniment tangibles. A moins d'admettre avec Descartes que l'étendue est la définition de la matière, — mais dans ce cas encore les deux notions de la divisibilité et de l'indivisibilité n'ont pas la même valeur; la première nous est donnée comme se rapportant à l'essence même de la matière, tandis que l'autre, l'indivisibilité du moi, ne nous est donnée que comme un effet de notre substance propre, et en aucune manière comme étant de son essence—et conclure que tout phénomène d'indivisibilité se rapporte nécessairement à une substance inétendue, parce que la substance divisible est étendue, c'est tout comme si nous prétendions que, toute substance perceptible étant étendue, toute substance imperceptible est nécessairement inétendue. Il faut démontrer par les principes immédiats et primitifs dans le genre, disait Aristote, par l'essence même de l'objet, et non par autre chose : l'indivisibilité des phénomènes de conscience, par la nature de l'âme, leur cause, et non cette dernière par ses phénomènes, et encore moins par ce qui est posé dans l'argument comme lui étant essentiellement différent, la divisibilité du corps.

Un autre côté de la preuve de Descartes, plus simple, mais ayant encore les mêmes caractères, c'est qu'il lui suffit de pouvoir concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une est distincte et différente de l'autre, ce qui pense, sent et veut en lui, de ce qui marche, a pieds, bras et parties. Mais il en est de même de toutes les choses dont les rapports nous sont inconnus: ainsi quiconque n'aurait jamais vu la transformation de l'eau en glace, les regarderait comme deux corps essentiellement différents. Et, parce qu'un rapport m'est inconnu, est-il prouvé qu'il n'existe pas ? Quant à l'âme et au corps, nous sommes tellement loin d'ignorer les rapports intimes qui existent entre eux, qu'ils sont au contraire évidents, ma volonté fait mouvoir mon bras, les organes me transmettent mes sensations, donc il y a rapport, et il ne saurait y avoir différence essentielle et absolue.

En philosophie, ces fautes nous échappent; en mathématique et en physique, nous nous garderions bien de les commettre, et la cause en est fort simple, c'est que les distinctions et les abstractions les plus hautes, quand même elles sont faites d'un point de départ et de données premières insuffisantes, ne nous en paraissent pas moins nécessaires, étant la plus haute expression de notre recherche de la vérité même.

LXXV. Aussi fut-ce avec raison qu'on a admiré la vigueur et la profondeur de l'argumentation de Descartes, car il faut une certitude à l'homme, et, plus haut il s'arrête, plus ses efforts sont admirables. Mais en acceptant sa preuve de l'existence de l'âme, on a eu d'autant plus tort aussi de ne pas le suivre dans toutes ses conséquences. L'âme est indivisible, inétendue; elle ne saurait donc occuper dans le corps, où elle existe, qu'un point mathématique; et le corps étendu, divisible, sans unité substantielle et essentielle, ne saurait être dans ses formes organiques qu'une simple machine mue par les esprits animaux, passant par le point, séjour de l'âme qui les dirige. C'est l'âme qui donne l'impulsion libre et réfléchie, ce sont les esprits animaux qui, par leurs courants à travers les organes du corps, l'animent et le meuvent. Par ses or-

ganes, celui-ci ne diffère en rien de tous les animaux ; et ceux-ci, ne possédant point comme l'homme, la pensée, la volonté libre et la conscience de leur moi indivisible, ne sont aussi que des machines comme le corps, des automates, mais des automates de création divine. Ce n'est point Descartes qui fut inconséquent !

Mais comment la substance inétendue peut-elle agir sur et par les esprits animaux, qui, si subtils qu'ils soient, sont néanmoins étendus ? Descartes ne répond pas à la question. On lui en fait encore un reproche. Ayant démontré la substantialité de la pensée par son indivisibilité, en opposition absolue avec la substance divisible, il se trouve forcément dans une impossibilité complète de pouvoir expliquer tout rapport entre eux ; à la fin, nous rencontrons la faute même des origines de sa preuve.

LXXVI. Nous avons fait la remarque plus haut que Descartes n'avait pu donner une apparence de justesse à cette dernière qu'en identifiant l'être corporel et l'être étendu, afin de pouvoir opposer leur divisibilité à l'unité du moi ; inventé pour l'unique besoin de sa démonstration, c'eût été un pauvre moyen. Mais bien plus que sa preuve de l'âme elle-même, dont elle est le vrai fondement, sa définition de l'être corporel par la notion de l'étendue tient du caractère de sa méthode ; c'est après sa formule première, je pense, donc je suis, la conséquence la plus rigoureuse de son point de départ, la recherche des idées simples. Écoutons-le encore lui-même :

« Nous connaissons clairement et distinctement, nous « dit-il dans *les Principes*, la douleur, la couleur et les au- « tres sentiments, lorsque nous les considérons simplement « comme des pensées, mais quand nous voulons juger que la « couleur, que la douleur, etc., sont des choses qui subsis- « tent hors de notre pensée, nous ne concevons aucunement « quelle chose c'est... Si quelqu'un fait réflexion sur ce qui « lui est représenté par la couleur ou par la douleur, en tant « qu'elles existent dans un corps coloré ou bien dans une « partie blessée, il trouvera sans doute qu'il n'en a pas la « connaissance... Il suffira donc que nous remarquions seu-

« lement que tout ce que nous apprenons par l'entremise des
« sens, se rapporte à l'étroite union qu'a l'âme avec le corps,
« et que nous connaissons ordinairement par leur moyen ce
« en quoi les corps du dehors nous peuvent profiter ou nuire,
« mais non pas quelle est leur nature, si ce n'est peut-être
« rarement et par hasard. Car après cette réflexion nous
« quitterons sans peine tous les préjugés qui ne sont fondés
« que sur nos sens, et ne nous servirons que de notre enten-
« dement, parce que c'est en lui seul que les premières no-
« tions ou idées, qui sont comme les semences des vérités
« que nous sommes capables de connaître, se retrouvent natu-
« rellement... En ce faisant, nous saurons que la nature de
« la matière ou des corps prise en général ne consiste point
« en ce qu'il est une chose dure ou pesante, ou colorée, ou
« qui touche nos sens de quelque autre façon, mais seule-
« ment en ce qu'il est une substance étendue en longueur,
« largeur et profondeur... La dureté, nous ne la connaissons
« que par l'attouchement, si les corps se retiraient aussi vite
« que la main approche, il est certain que nous ne sentirions
« jamais de dureté, et néanmoins nous n'avons aucune rai-
« son de nous faire croire que les corps qui se retireraient
« de cette sorte, perdissent pour cela ce qui les fait corps...
« D'où il suit que leur nature ne consiste pas en la dureté
« que nous sentons quelquefois à leur occasion, ni aussi en
« leur pesanteur, chaleur, et autres qualités de ce genre...
« Car si nous examinions quelque corps que ce soit, nous
« pouvons penser qu'il n'a en soi aucune de ces qualités, et
« cependant nous connaissons clairement et distinctement
« qu'il a tout ce qui le fait corps, pourvu qu'il ait de l'ex-
« tension en longueur, largeur et profondeur... Le vide se-
« rait le néant, et le néant, ce qui n'est absolument pas, ne
« saurait être quelque chose d'étendue... Il n'y a qu'une
« matière... tout l'univers... et nous la connaissons par cela
« seul qu'elle est étendue; parce que toutes les propriétés que
« nous apprenons distinctement en elle se rapportent à ce
« qu'elle peut être divisée et mue selon ses parties, et qu'elle
« peut recevoir toutes les diverses dispositions que nous
« remarquons, pour arriver par le mouvement de ses par-

" ties (1). „ La conclusion est rigoureuse, et la suite en fut la théorie des tourbillons.

LXXVII. Admis que les idées simples, claires, évidentes, nécessaires seules nous enseignent la vérité, de tous les attributs possibles de la matière, il ne reste absolument que l'étendue, sa divisibilité et sa susceptibilité d'être mue, comme il ne reste de tous les actes que je puis accomplir que la conscience de mon existence qui est renfermée en tous, comme il ne reste encore de toutes les preuves que je puis donner de l'existence divine que l'idée pure. Toute la philosophie, la pensée, le style même de Descartes sont d'une simplicité, d'une grandeur, d'une logique incontestable, jusque dans son hypothèse des tourbillons. Et ce n'est point cette dernière qui fut une faute, au contraire elle est la solution la plus parfaite et comme produit de la nouvelle méthode, et en général comme expression du caractère de toute la spéculation moderne, car du moment que les idées simples, claires et évidentes, qu'elles nous viennent des sens ou qu'elles soient innées, ce qui n'est qu'une explication secondaire, doivent seules former les fondements de la science et de la certitude, dès ce moment aussi l'étendue, ses parties et leur mouvement, que personne ne conteste, que personne ne peut contester, doivent seuls aussi servir de base à toutes nos théories.

Mais la faute de Descartes consiste en ce qu'il revient, après avoir déclaré que rien dans la nature ne répond à la couleur, à la dureté, à vouloir expliquer cette couleur, cette dureté. Il n'en avait point le droit, du moment que rien dans la nature ne répond à nos sensations, rien aussi ne peut les expliquer. De là enfin, une dernière illusion : que la philosophie de Descartes paraît de beaucoup moins solide dans les Principes que dans ses Méditations et dans son Discours sur la méthode. Mais ce n'est qu'une illusion à laquelle nous entraîne son doute hyperbolique, comme il l'appelle, lequel beaucoup plus frappant et plus sensible dans son exposition que la recherche aride des idées simples et de leurs consé-

(1) *Les Principes*, 1re part.

quences, ne nous trompe que parce que nous ne nous rendons point compte de sa raison d'être, moins vraie en cela que Descartes lui-même.

PASCAL

LXXVIII. Ce serait une entreprise dépassant les bornes d'un exposé aussi sommaire que le nôtre que de mettre toute la philosophie de Pascal dans son vrai jour. Homme de science et mathématicien comme Descartes, et, par sa jeunesse, son contemporain, ses données premières et son point de départ furent les mêmes. “ Ce n'est pas Barbara et “ Baralipton qui forment le raisonnement. Il ne faut pas “ guinder l'esprit, les manières tendues et pénibles le rem- “ plissent d'une sotte présomption par une élévation étrangère “ et par une enflure vaine et ridicule, au lieu d'une nourri- “ ture solide et vigoureuse (1). „ Quant aux vérités premières, les principes évidents et indémontrables, il en reconnaît toute l'importance avec Descartes, mais comment les juge-t-il? “ En poussant nos recherches de plus en plus, “ on arrive nécessairement à des mots primitifs qu'on ne “ peut plus définir, et à des principes si clairs qu'on n'en “ trouve plus qui le soient davantage pour servir à leur “ preuve (2) : “ jusque-là Descartes; “ mais ce n'est pas que “ tous les hommes aient la même idée de l'essence des choses, “ que je dis qu'il est impossible et inutile de définir; car par “ exemple, le temps est de cette sorte. Qui pourra le définir? “ Et pourquoi l'entreprendre, puisque tous les hommes con- “ çoivent ce qu'on veut dire en parlant du temps, sans qu'on “ le désigne davantage. Cependant il y a bien de différentes “ opinions touchant l'essence du temps..... Ainsi ce n'est pas “ la nature de ces choses que je dis, qui est connue de tous, “ ce n'est simplement que le rapport entre le nom et la “ chose (3). „ Nous voilà aussi loin des natures simples de

(1) *Pensées*, art. III.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, art. II.

Bacon que de la réalité objective des notions claires et distinctes de Descartes : ce n'est pas l'idée d'étendue qui nous dévoile la nature de la chose étendue, cette idée ne représente qu'un rapport entre le nom et la chose. Pascal ne doute ni de l'idée, ni de son évidence, ni de son objet, mais ce qu'il affirme c'est que les idées naturelles, comme il les appelle, ne représentent qu'un rapport entre l'objet et la pensée et non la nature de l'objet.

Toutefois, on n'arrive pas à une conclusion pareille à la légère après que Bacon et Descartes, Aristote et Platon s'y étaient trompés; la cause en est à la méthode même de Pascal, à sa façon si pleine et si complète de penser : il voit à la fois l'idée, et il voit l'objet; il conçoit à la fois l'évidence et l'insuffisance de l'une, et la grandeur et le caractère inconnu de l'autre; et non seulement que la question des idées simples et celle de la nature de leur objet s'offre à lui de cette manière, mais toutes les questions qui se présentent à lui, il les envisage de même : « La première chose qui s'offre à l'homme « quand il se regarde, c'est son corps, c'est à dire, une cer- « taine portion de matière qui lui est propre. Mais pour « comprendre ce qu'elle est, il faut la comparer avec tout ce « qui est au dessus de lui et tout ce qui est au dessous, afin « de reconnaître ses justes bornes... Pour connaître l'homme « il faut savoir d'où vient qu'il a besoin d'air pour subsister, « et pour connaître l'air il faut savoir par où il a rapport à « la vie de l'homme... La flamme ne subsiste point sans l'air, « donc pour connaître l'un il faut connaître l'autre... Donc « toutes les choses étant causées et causantes, aidées et « aidantes, médiatement et immédiatement, et toutes s'entre- « tenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus « éloignées et les plus différentes, je tiens impossible de con- « naître le tout sans connaître en détail les parties (1). » Et que Pascal se pose les questions du mal et du bien, du juste et de l'injuste, du doute et de la raison, il le fera toujours avec une égale ampleur, tenant compte à la fois et de l'idée et du fait, ne se laissant entraîner ni par les uns, ni aveugler

(1) *Pensées*, art. IV, I, VI, XXVI.

par la fausse évidence des autres. " Trop de lumière nous éblouit, s'écrie-t-il, trop de petitesse nous échappe, nous ne supportons les extrêmes en aucune chose. „ " La raison confond les dogmatiques et la nature confond les sceptiques. „ Il nous faudrait le suivre pas à pas pour comprendre toute la justesse de ses remarques.

LXXIX. Nous ne pouvons mieux expliquer la méthode de Pascal qu'en rappelant l'induction de Platon, cherchant à s'élever assez haut pour apercevoir l'accord de toutes choses entre elles, le tout dans le tout; sa pensée n'y peut parvenir et elle s'affaisse sur elle-même : " Qu'est-ce que l'homme? Un " néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un " milieu entre rien et tout. Il est infiniment éloigné des deux " extrêmes et son être n'est pas moins distant du néant d'où " il est tiré que de l'infini où il est englouti (1). „ Et " son " intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles le " même rang que son corps dans l'étendue de la nature; " tout ce qu'il peut faire est d'apercevoir quelque apparence " du milieu des choses, dans un désespoir éternel d'en con- " naître ni le principe, ni la fin (2). „ Mais ce milieu encore, accablé de tous côtés, avec quelle vigueur ne le conçoit-il pas? Partant de la formule première de Descartes : " Je puis conce- " voir un homme sans mains, sans pieds, et je le concevrais " même sans tête si l'expérience ne m'apprenait que c'est par " là qu'il pense. C'est donc la pensée qui fait l'être de " l'homme, et sans qui on ne peut le concevoir (3); „ mais au lieu d'en déduire la simple constatation d'un fait, ou un principe illusoire, à quelle conclusion arrive-t-il? Tout le monde connaît ce célèbre passage : " l'homme n'est qu'un ro- " seau, le plus faible de la nature, „ mais ce qui fut moins remarqué c'est la conséquence qu'il en tire : " Ainsi toute notre " dignité, continue-t-il, consiste dans la pensée, c'est de là " qu'il faut nous relever, non de l'espace et de la durée. Tra- " vaillons donc à bien penser, voilà le principe de la morale. „ Sans commettre une faute de réflexion, c'est la plus haute

(1) *Pensées*, art. IV, I.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, art. IV, II.

déduction que l'on puisse faire produire au principe cartésien; c'est tout Socrate, et, comme celui-ci, Pascal aurait sans aucun doute appris au monde moderne à penser, s'il ne s'était pas égaré dans cette même contemplation de l'espace et de la durée, dont il ne veut pas que relève la pensée, mais vers laquelle il fut porté fatalement par la puissance même de sa pensée et par la direction de son siècle, la recherche des notions simples et absolues. Ce fut la faute de Pascal, car en jugeant que ces idées ne représentaient qu'un rapport du nom et de l'objet, il ne les conçut pas moins comme adéquates, dans leurs caractères purement intellectuels, à la nature même de ce dernier; et voyant « l'homme égaré entre l'infini et le « néant, d'autant plus grand qu'il se connaît plus misérable, « et d'autant plus misérable qu'il se connaît plus grand (1); » il conclut, non au scepticisme, qui fut toujours de la petite philosophie, mais à la foi, qui seule lui paraissait concilier toutes les contradictions de sa nature. Mais en ceci, fidèle encore à lui-même, ne trouvant dans la science aucun autre soutien que le témoignage apparent d'une raison corrompue, il fait de la foi même l'objet d'un calcul de probabilité, déclarant avec raison, de son point de vue, que Dieu seul peut mettre dans l'âme, et par la manière qu'il lui plaît, les vérités divines si infiniment au dessus de notre nature. Sa foi janséniste est un produit de sa méthode, comme sa philosophie sans espérance.

LXXX. Et cependant le même Pascal, qui voit que l'homme ne saurait s'élever de lui-même à l'infini, déclare, d'un autre côté, qu'il n'est produit que pour l'infini : « Il est dans « l'ignorance au premier âge de la vie; mais il s'instruit sans « cesse dans son progrès : car il tire avantage, non seulement de sa propre expérience, mais encore de celle de ses « prédécesseurs, parce qu'il garde toujours dans sa mémoire « les connaissances, qu'il s'est une fois acquises, et que celles « des anciens lui sont toujours présentes dans les livres qu'ils « en ont laissés. Et comme il conserve ses connaissances, il « peut aussi les augmenter facilement; de sorte que les hom-

(1) *Pensées*, 2e part. art. I.

" mes sont aujourd'hui en quelque sorte dans le même état
" où se trouvaient ces anciens philosophes, s'ils pouvaient
" avoir vieilli jusqu'à présent, en ajoutant aux connaissances
" qu'ils avaient celles que leurs études auraient pu leur ac-
" quérir à la faveur de tant de siècles. De là vient que par
" une prérogative singulière, non seulement que chacun des
" hommes avance de jour en jour, mais que tous les hommes
" ensemble y font un continuel progrès à mesure que l'uni-
" vers vieillit (1). „ C'est toute la doctrine de Bacon, mais au lieu de s'arrêter avec l'illustre chancelier aux formes de première classe, il s'élève avec Descartes et reconnaît que toute science doit procéder des idées simples et évidentes, mais pour dépasser encore celui-ci, en voyant que ces premiers termes qui n'expriment qu'un rapport qu'il faudrait définir, en supposent de précédents pour servir à leur application. D'où résulta nécessairement pour lui que " les hommes
" sont dans une impuissance naturelle et immuable de traiter
" quelque science que ce soit dans un ordre absolument ac-
" compli (2). „ Cependant il fut bien près de la vérité; si les idées absolues n'expriment qu'un rapport entre le nom et l'objet, ce rapport existe aussi bien relativement à la nature de celui-ci, que relativement à la pensée qui pose le nom, aussi bien relativement à la science acquise que relativement à la science à acquérir ; c'est sous ce double point de vue que Pascal, pour être absolument fidèle à sa méthode, aurait dû les envisager. Le jugement que nous portons sur l'évidence d'une idée dépend de la science acquise des lois de vérité tout autant que de son évidence propre. Mais il n'a pu se poser la question de cette manière et dans son ensemble, la confusion de l'évidence de l'idée et de celle du jugement fut de son époque : il fallait d'abord porter leur expérience et leur analyse assez loin pour que la distinction de leur valeur différentielle devienne à son tour naturelle, simple et claire.

LXXXI. La doctrine de Pascal, comme tout scepticisme, est nulle, mais par la manière dont il l'a conçue, il est et restera

(1) *Pensées*, art. I.
(2) *Ibid.*, art. II.

le plus grand penseur des temps modernes. Aussi tout Pascal est dans sa méthode, sans illusions et sans obscurités, il conçoit avec une netteté sans exemple, il voit chaque chose, sa propre foi aussi bien que toute autre, dans son ensemble et dans toutes ses oppositions, ne s'efforçant jamais de cacher un côté de la difficulté afin de la résoudre plus facilement par l'autre; de là aussi sa parole si saisissante, si pleine, si concise et si ample à la fois; de là encore l'inutilité d'un lien et l'impossibilité d'une forme dogmatique. Et s'il désespéra de la raison, ce fut au nom de la raison même. Désespoir sublime, dans lequel la raison jeta sa fausse couronne pour se faire esclave de la foi la plus humble, mais pour se révolter de nouveau et à chaque pas. Tel fut Blaise Pascal. Il n'a point fait de disciples : les uns en firent un fou sublime, d'autres à peine un philosophe; comme à des enfants, les dimensions extraordinaires de son esprit devaient leur faire peur; ses vues furent trop profondes, son vol fut trop rapide, son scepticisme, fondé sur la grandeur même de sa pensée, fut trop vrai et trop vaste à la fois. On chercha bien à définir l'homme et sa sombre philosophie, mais le monde d'idées qu'il a dû soulever entre chacune de ses immortelles *Pensées*, ne fut point compris. Aussi préféra-t-on marcher sur les traces de Descartes, quoique tout Descartes soit dans Pascal et en plus l'homme tout entier; mais l'un encourage, l'autre effraie, l'un soutient, l'autre écrase; le dogmatiste, en proclamant l'existence d'un entendement infaillible dans notre faible intelligence, ouvre un libre cours à l'imagination de trois siècles, tandis que les tentatives du sceptique rappelèrent le pénible supplice de Sysiphe. Arrêtez le rocher et Pascal triomphe, suivez la raison absolue et rien n'est fait; nous la verrons contenir le théisme et l'athéisme, la déification des sens et de la matière au même titre que les idéalismes les plus extravagants. On peut développer ses connaissances par l'étude des opinions des autres, on ne peut apprendre à penser que chez Pascal.

LOCKE

LXXXII. Locke a été aussi peu compris que Pascal, on en fit le disciple de Bacon : tous les efforts de celui-ci tendent à démontrer que la philosophie expérimentale est première et la seule véritable, que la métaphysique ne saurait devenir une science que quand les vrais principes de la physique seraient découverts; Locke au contraire nous dit en termes formels : " Quelque loin que l'induction humaine puisse porter la phi- " losophie expérimentale sur des choses physiques, je suis " tenté de croire que nous ne pourrons jamais parvenir sur " ces matières à une connaissance scientifique (1). „ Bacon nous assure que cette science subtile que la pensée tire d'elle-même ressemble à ces toiles si fines et sans consistance que l'araignée tire de son propre corps; le second déclare, que, " si nous allons chercher une certitude générale dans " des expériences et des observations hors de nous, dès lors " notre connaissance ne s'étend point au delà des faits par- " ticuliers, que c'est la contemplation de nos propres idées " abstraites qui seule peut nous fournir une science géné- " rale (2). „ Il est vrai que Descartes avait été conduit à reconnaître l'existence d'idées innées, et que Locke la conteste, en leur donnant comme sources premières les sensations et la réflexion; mais cela suffisait-il pour méconnaître à tel point le caractère entier de sa doctrine, que d'en faire un disciple du chancelier? C'est une détestable manière de faire de l'histoire et de la critique, et c'est les rendre inintelligibles, que de répéter en aveugle les oppositions et les objections des contemporains : ceux-ci ne sont frappés que par les différences de leurs opinions, tandis que le fond commun leur échappe, et c'est précisément celui-ci qui donne le caractère général aux doctrines, les premières n'en donnent que les nuances; et de même que pour apprécier leur point de

(1) *Essai*, liv. IV, chap. III.
(2) *Ibid.*, chap. VI.

départ, leurs principes premiers il faut tenir compte de l'état scientifique et intellectuel de l'époque, de même il faut encore saisir le fond commun pour y découvrir ensuite la cause de leurs différences.

Locke suit en toutes choses Descartes et même dans les questions qui les séparent, Locke suit encore la méthode et la pensée cartésienne. Nous ne pouvons remarquer en eux qu'une différence, c'est précisément celle de maître à disciple; mais d'un disciple digne du maître et continuant ses recherches. Descartes crut découvrir un principe de certitude analogue aux évidences mathématiques dans les idées simples, et les voyant dans leur évidence même sans rapport aucun avec les autres notions, il en fit tout naturellement des idées innées; et, s'il répond aux objections de Gassendi qu'il n'entend pas tant que les idées simples soient innées que la faculté de les produire, il laisse néanmoins toute son obscurité à la question. Car, qu'est-ce qu'une faculté qui produit certaines idées, sans rapport avec les autres et qui ne les produit pas toujours? Ou bien nous aurions des idées sans le savoir, grâce à cette faculté, ou bien celle-ci elle-même n'est pas innée; et, dans les deux cas encore, l'existence de cette faculté est impossible, elle produirait des idées sans raison d'être, ces idées étant sans rapport aucun avec les autres, avec les impressions des sens et les sentiments. Locke tranche d'un mot la difficulté : toutes nos idées procèdent des sensations, et la faculté qui les produit c'est la réflexion.

LXXXIII. Ses arguments contre les idées innées sont nombreux et connus : les enfants, les idiots, les sauvages ne les connaissent point; et là où il n'y a point d'idées, il ne peut y avoir aucune connaissance, aucun assentiment, aucunes propositions mentales ou verbales concernant les idées (1); quant à leur universalité, elle ne prouve rien pour elles, car le doux et l'amer, le chaud et le froid ne sont pas moins universellement connus; enfin, Dieu ayant doué l'homme des facultés de connaître, n'était pas plus obligé par sa bonté à graver dans l'âme les idées innées qu'à lui bâtir des ponts ou des mai-

(1) *Essai*, liv. I, chap. III.

sons (1). Il n'y a donc pas d'idées innées, toutes les considérations combattent cette hypothèse. " Mais elles ont deux " sources, continue-t-il, l'impression que les objets extérieurs font sur nos sens et les propres opérations de l'âme " concernant ces impressions, sur lesquelles elle réfléchit " comme sur les véritables objets de ses contemplations. " Ainsi, la première capacité de l'entendement humain consiste en ce que l'âme est propre à recevoir les impressions " qui se font sur elle, ou par les objets extérieurs à la faveur " des sens, ou par ses propres opérations lorsqu'elle réfléchit " sur ses opérations. C'est là le premier pas que l'homme " fait vers la découverte des choses, quelles qu'elles soient. " C'est sur ce fondement que sont établies toutes les notions " qu'il aura jamais naturellement dans ce monde. Toutes ces " pensées sublimes qui s'élèvent au dessus des sens et pénètrent jusque dans les cieux, tirent de là leur origine; et " dans toute cette grande étendue que l'âme parcourt par " ses vastes spéculations, qui semblent l'élever si haut, elle ne " passe point au delà des idées que la sensation ou la réflexion lui présentent pour être les objets de ses contemplations (2). „ Et pour démontrer la justesse de toutes ses affirmations, Locke fait appel à l'expérience : " Tout ce que " j'ai à dire en faveur des principes sur lesquels je vais " fonder mes raisonnements, c'est que j'en appelle uniquement à l'expérience et aux observations que chacun peut " faire en soi-même (3). „ Il faut avouer qu'il y avait de quoi faire prendre le change aux historiens et aux critiques, mais pour s'y perdre à tel point qu'on le fit, il fallait oublier que cette expérience, dont parle Locke, n'est ni l'induction expérimentale de Bacon, ni l'expérience sensible, mais uniquement l'expérience mentale, telle que chacun peut la faire en soi-même, et qui, en réalité, ne signifie autre chose, si ce n'est ne recevoir rien pour vrai qui ne fût évidemment tel; et de plus il fallait oublier entièrement que quand Locke dit que toutes nos idées viennent de l'expérience, il n'entend que les

(1) *Essai,* liv. I, chap. III.
(2) *Ibid.,* liv. II, chap. I.
(3) *Ibid.,* liv. I chap. III.

données des sensations qui servent de point de départ à la réflexion, et que ces données, il ne les considère en elles-mêmes absolument que comme des idées simples, indécomposables, suivant en ceci entièrement la méthode de Descartes; comme il fallait oublier enfin que s'il énumère parmi les idées simples toutes les sensations et notions qui lui paraissaient indécomposables, qu'il les distingue aussi en idées de qualités secondes et en idées de qualités premières, ces dernières, identiquement les mêmes, sauf la solidité et le repos, que celles de Descartes. Et la cause de toutes ces fausses interprétations et de ces oublis ne vient pas de Locke, mais de la confusion qu'on fit entre les idées nécessaires de Leibnitz et les idées à priori des sophistes allemands et les idées simples, claires et évidentes de Descartes; cependant celui-ci, qui ne les avait point définies dans leur caractère propre et général, fut tellement loin de leur revendiquer un caractère de nécessité absolue, qu'il dit dans la préface des Principes, que de longues années d'expérience coûteuses et difficiles étaient exigées pour justifier ses hypothèses, et qu'il admet dans les Méditations et dans la Méthode, les idées du moi et de Dieu comme des idées simples, sans que l'une soit simple, ni l'autre nécessaire. Locke fut donc parfaitement en droit de donner son interprétation des idées simples, tout comme Leibnitz et Spinoza donneront la leur, et il le fit sans quitter la direction cartésienne.

LXXXIV. Il ne faut pas que les mots nous trompent. Locke entend les sensations d'une manière tout opposée à la façon dont les interpréteront les sensualistes et Condillac: pour celui-ci toute idée générale abstraite est la transformation, le produit des données complexes des sens, pour Locke, au contraire, ces dernières sont le résultat des idées simples, indécomposables, produits premiers et immédiats des opérations des sens et de la réflexion. « Que les idées simples, nous « dit-il, soient produites par un sens unique, par plusieurs, « par la seule réflexion ou par les sens et la réflexion à la « fois, froid, chaud, solidité, doux, amer, discerner, juger, « croire, plaisir, douleur, puissance, existence, unité, etc. « Ces idées, nous ne pouvons ni les faire, ni les détruire;

" l'esprit est pour l'ordinaire passif dans leur réception, nous " ne pouvons pas ne pas les éprouver telles qu'elles se pré- " sentent, elles sont dépendantes de la nature de nos sens " et de la réflexion, et forment les matériaux de toutes nos " connaissances (1). „ Manière de voir qui constitue un progrès véritable sur l'opinion trop vague de Descartes, mais qui reste conçue dans le même esprit : " Il faut distinguer exac- " tement, continue Locke, de peur que vous ne vous figuriez " que nos idées sont de véritables images ou ressemblances " de quelque chose d'inhérent dans le sujet qui les produit; " car la plupart des idées de sensations qui sont dans notre " esprit ne ressemblent pas plus à quelque chose qui existe " hors de nous que les sons qu'on emploie pour les expri- " mer. Les unes de ces idées se présentent à nous comme en- " tièrement inséparables du corps, nos sens les trouvent " toujours dans chaque partie de matière qui est assez grosse " pour être aperçue, ce sont la solidité, l'étendue, le nom- " bre, le mouvement ou le repos, qualités premières origi- " nales. Il y a en second lieu les idées simples qui ne repré- " sentent que des qualités qui, dans les corps, ne sont " effectivement autre chose que la puissance de produire " diverses sensations en nous par le moyen de leurs pre- " mières qualités, c'est à dire par la grosseur, la figure, con- " texture et mouvement de leurs parties insensibles comme " sont les couleurs, les sons, les goûts, etc., qui sont les qua- " lités secondes (2). „ Nous n'insistons pas davantage; si Locke diffère de Descartes par l'origine qu'il attribue aux idées simples, et si en les faisant provenir des sens il en élargit le cadre, la manière même d'interpréter la valeur et la portée des unes et des autres reste entièrement la même, et c'est là le seul côté scientifique, le vrai point de départ de toute doctrine : l'interprétation donnée à la valeur différentielle des idées. Aussi Locke arrive-t-il identiquement aux mêmes conclusions que Descartes, quand même il laisse aux qualités secondes le nom d'idées simples : " Nous pouvons concevoir " comment les idées des secondes qualités sont produites en

(1) Voy. le livre II sur les *Idées simples*.
(2) *Ibid.*

« nous... car il est évident qu'il y a un grand amas de corps « dont chacun est si petit que nous ne pouvons en découvrir, par aucun de nos sens, la grosseur, la figure et le mouvement... Cela étant, nous sommes en droit de supposer « que ces sortes de particules, différentes en mouvement, en « figure, en grosseur et en nombre, venant à frapper les différents organes de nos sens, produisent en nous ces différentes sensations que nous causent les couleurs et les « odeurs des corps... Et ce que je viens de dire des couleurs « et des odeurs peut s'appliquer aussi au son, aux saveurs « et à toutes les autres qualités sensibles, qui ne sont, dans « le fond, autre chose dans les objets que la puissance de « produire en nous diverses sensations par le moyen de leurs « premières qualités... Il est aisé de tirer de là cette conclusion que les idées des premières qualités des corps ressemblent à ces qualités, et que les exemplaires de ces idées « existent réellement dans les corps, mais que les idées produites en nous par les secondes qualités, ne leur ressemblent en aucune manière, et qu'il n'y a rien dans les corps « mêmes qui ait de la conformité avec ces idées (1). »

LXXXV. Que nous laissions le nom d'idées simples à celles que Locke appelle les qualités premières, et que nous nommions simplement sensations les idées des qualités secondes, et nous nous trouvons en présence de la doctrine même de Descartes. Mais de même que Locke s'était séparé de lui en cherchant une explication plus naturelle à l'origine des premières, de même il ne commettra pas la faute de vouloir expliquer les unes par les autres, après les avoir distinguées aussi complétement : « La limite de nos connaissances sont « les idées simples, par elles nous pouvons expliquer les « choses, mais nous ne pouvons pas parvenir à les connaître... Si vous exceptez dans certaines espèces des substances « la figure et la grosseur, toutes les idées simples dont nous « formons nos idées complexes des substances sont de pures « puissances, et comme puissances sont des relations à d'autres substances, nous ne pouvons jamais être assuré de

(1) Voy. le livre II sur les *Idées simples*.

« connaître toutes les puissances qui sont dans un corps, jus-
« qu'à ce que nous ayons éprouvé quels changements il est
« capable de produire en d'autres substances, ou de recevoir
« de leur part dans les différentes applications qui en peu-
« vent être faites. C'est ce qui n'est pas possible d'essayer sur
« aucun corps en particulier, moins encore sur tous... Les
« idées simples qui composent nos idées complexes des subs-
« tances sont de telle nature qu'elles n'emportent avec elles
« aucune liaison visible et nécessaire... de plus, nous ne
« pouvons découvrir aucune liaison entre une seconde qua-
« lité et les premières qualités dont elle dépend... La certi-
« tude et la démonstration sont des choses auxquelles nous
« ne devons point prétendre sur ces matières. Par le moyen
« de la couleur et de la figure, du goût, de l'odeur, et les
« autres qualités sensibles, nous avons des idées aussi claires
« et aussi distinctes de la sauge et de la ciguë que nous en
« avons d'un cercle ou d'un triangle ; mais comme nous
« n'avons point d'idées des premières particules insensi-
« bles de l'une et de l'autre de ces plantes et des autres corps
« avec lesquels nous voudrions les appliquer, nous ne sau-
« rions dire quels effets elles produiront; et lorsque nous
« voyons ces effets, nous ne saurions conjecturer la manière
« dont ils sont produits, bien loin de la connaître certaine-
« ment (1). » Ces passages ne demandent aucune explication; ils sont la conséquence nécessaire de la distinction cartésienne prise au pied de la lettre. Aussi Locke conclut-il : « Nous avons une connaissance intuitive de notre exis-
« tence et une connaissance démonstrative de l'existence de
« Dieu. Pour l'existence d'aucune autre chose, nous n'en
« avons point d'autre qu'une connaissance sensitive, qui ne
« s'étend point au delà des objets présents à nos sens (2). »

Voilà Locke, le sensualiste, plus idéaliste que Descartes; en un sens il ouvre la voie aux sophismes de Berkeley. en un autre à ceux de Hume, en réalité c'est la méthode cartésienne, qui commence à produire toutes les conséquences qu'elle renferme, elles se font jour l'une après l'autre, et la sépara-

(1) Voy. le livre II sur les *Idées simples*.
(2) *Essai*, liv. IV, chap. III.

tion absolue des idées simples et des sensations chez le maître, des qualités premières et des qualités secondes chez le disciple, conduiront insensiblement soit à la négation des unes, soit à la négation des autres; et il n'y a là ni école, ni développement arbitraire, c'est la pensée continuant la recherche de ses principes et l'expérience de leurs interprétations possibles à travers les hommes et les temps. Quant à l'identité de la méthode, elle est éclatante, avec la seule différence que Locke, considérant toutes les notions simples au même titre, mais chaque espèce dans le sens cartésien, les poursuit également, et dans l'impossibilité d'en saisir les rapports, arrive nécessairement à conclure qu'elles ne sauraient produire une science véritable; tandis que Descartes, oubliant l'importance des idées sensibles, ne s'arrête qu'aux idées des qualités premières, et croit pouvoir expliquer par elles toutes choses; fondateur de la nouvelle direction, il en suivit le plus spontanément l'impulsion.

LXXXVI. Nous avons une connaissance intuitive de notre existence, dit Locke, et il répète avec Descartes : " je pense, " je raisonne, je sens du plaisir et de la douleur, aucune de " ces choses peut-elle m'être plus évidente que ma propre " existence? Si je doute même de toute chose, ce doute même " me convainc de mon existence propre, et ne me permet " pas d'en douter (1), "

" Nous avons une connaissance démonstrative de Dieu (2)." Que les objets des idées simples et complexes aient une liaison constante et régulière dans le cours ordinaire des choses, Locke le reconnaît; mais par le fait aussi qu'il lui est impossible d'entrevoir une connexion entre les idées simples des qualités premières et celles des qualités secondes, ainsi que, entre ces deux espèces d'idées et les idées complexes, il ne saurait attribuer cette connexion régulière des choses et des idées à aucune autre cause qu'à la détermination arbitraire d'un agent tout sage, qui les fait être ainsi par des soins qu'il est absolument impossible à notre faible entendement de comprendre. L'homme connaît qu'il est lui-même, il connaît

(1) *Essai*, liv. IV, chap. IX.
(2) *Ibid.*, liv. IV, chap. X.

aussi que le néant ne saurait produire quelque chose, donc il y a quelque chose d'éternel, et cet être doit être tout puissant, tout intelligent, et par conséquent Dieu lui-même. Locke en analysant les idées simples dont est composée l'idée de Dieu, perd la grande preuve cartésienne par l'idée seule. Mais en cela encore, il ne quitte point Descartes, car la certitude objective que celui-ci revendique à l'idée de Dieu, il l'accorde à toutes les notions simples dont l'idée se compose. " Les noms des idées simples et des modes, nous " dit-il, signifient toujours l'essence réelle de leurs espèces " aussi bien que nominale. „

Mais une dernière conséquence, et la moins remarquée, appartient tout entière à Locke : l'évidence étant inhérente aux idées simples, les axiomes sont inutiles dans les démonstrations, et n'ajoutent rien à l'évidence de l'idée. En effet, les maximes, les formules, les règles, les principes de certitude, nous ne les composons selon lui que par des idées simples qui sont les matériaux de toutes nos connaissances, les axiomes ne peuvent donc aussi avoir d'autre évidence que celle qu'ils empruntent à l'idée; renouvelant sans s'en douter l'opinion d'Aristote sur les principes communs, mais dans une tout autre direction. Les notions simples étant premières et évidentes par elles-mêmes, elles ne sauraient recevoir leurs évidences des axiomes ; au contraire, ce sont ceux-ci, qui ne sont guère formulés qu'à l'âge de raison, qui reçoivent la leur de l'évidence propre aux idées dont ils se composent. " Un enfant, nous dit-il, est aussi sûr que le doigt est plus petit que la main, que la partie est plus petite que le tout ; „ et " nous ne pouvons démontrer et savoir véritablement que " là où il y a concordance de nos idées entre elles (1). „ Toute cette dernière partie des *Essais*, certainement la plus belle et la plus forte, est restée incomprise. Locke partagea en cela le sort de tous les grands maîtres : le courant scolastique fut encore trop puissant. Il est vrai qu'en accordant à toutes les idées simples une même origine et une même évidence, sa distinction en celles de qualités premières et en

(1) *Essai*, liv. IV, chap. I.

celles de qualités secondes, ne put lui servir de rien à expliquer le caractère absolu de certaines idées simples et devait lui faire méconnaître entièrement la véritable portée des axiomes, quelque justes et admirables que soient ses observations sur la science, sur la démonstration et sur les caractères des idées abstraites.

SPINOZA

LXXXVII. Pendant que Locke arrive, en recherchant la définition des idées simples, à des perceptions pures de sensations et d'idées premières, qu'il croit seules indécomposables, Spinoza ne va pas aussi loin, et regarde toutes les idées, impliquant immédiatement l'existence de l'objet, comme les véritables notions simples, comme les seules vraies et adéquates à l'objet même. Le spinozisme n'a pas d'autre point de départ : inutile de feindre, inutile de douter, les idées simples sont évidentes par elles-mêmes, identiques à la certitude, adéquates à leur objet: il ne faut donc procéder que d'elles et par elles. « Si nous avons l'idée d'une chose par- « faitement simple, cette idée ne pourra pas ne pas être dis- « tincte. Car cette chose ne saurait être connue tout entière « ou point du tout. Il s'ensuit, en second lieu, que si nous « divisons en ses parties simples une chose composée, et « que nous attachions séparément notre attention sur cha- « cune de ses parties, toute confusion se dissipera aussitôt. « Il s'ensuit en troisième lieu que nulle fiction ne peut être « simple, mais qu'elle est toujours composée d'idées diverses, « confuses, empruntées à des sujets divers et à des notions « diverses qui existent dans la nature, ou mieux, elle est le « résultat de l'attention embrassant ensemble, sans aucun « assentiment de l'esprit, toutes ces diverses idées. Car une « fiction qui serait simple serait claire et distincte, par con- « séquent vraie, et une fiction qui ne serait que l'assemblage « d'idées distinctes serait claire et distincte, par conséquent « vraie. Par exemple, dès que nous connaissons la nature du « cercle et du carré, il ne nous est plus possible de mêler « ensemble ces deux figures et d'imaginer un cercle carré,

“ non plus qu'une âme carrée ou autres choses semblables. “ Concluons rapidement que nous n'avons nullement à craindre de confondre une fiction avec les idées vraies. „ — “ Et les idées simples ne peuvent passer pour être vraies, et “ il nous est permis d'en former à notre gré, sans que nous “ ayons à craindre de nous tromper (1). „ — “ Quant à la “ fausseté, elle consiste en cela seulement que nous affirmons “ d'une chose quelque propriété qui n'est point contenue “ dans la conception que nous avons de la chose (2). „ Ce sont là les vrais axiomes de l'Éthique, et non ceux qu'il croit devoir établir comme les fondements de la philosophie, et qui ne sont que les conséquences de ces derniers. Et c'est encore à cette manière d'envisager les idées simples comme des unités véritables, chacune dans sa portée, que nous devons sa méthode toute géométrique de vouloir démontrer la vérité, méthode qui est bien encore une conséquence de l'opinion de Descartes qui avait déjà dit : “ J'avoue franchement que je “ ne connais point d'autre matière des choses corporelles “ que celle qui peut être divisée, figurée et mue en toutes “ sortes de façons, c'est à dire celle que les géomètres nomment quantité, et qu'ils prennent pour l'objet de leurs démonstrations, et que je ne considère en cette matière que “ ses divisions, ses figures et ses mouvements, et enfin que “ touchant cela je ne veux rien recevoir pour vrai, sinon ce “ qui sera déduit avec tant d'évidence qu'il pourra tenir d'une “ démonstration mathématique (3). „ Mais tandis que le maître ne veut donner que l'évidence mathématique à ses hypothèses, le disciple déjà ne veut plus procéder que par la méthode même des mathématiciens. Et c'est de toute justesse : que faire des notions incertaines et des fictions, du doute, des abstractions et des divisions ? si l'idée simple par son évidence seule démontre, il faut aussi ne se tenir qu'à elle. Le spinozisme n'est point un cartésianisme immodéré, c'est bien un cartésianisme rigoureux.

LXXXVIII. Ainsi, tandis que chez Descartes l'idée simple

(1) *Réforme de l'entend.*, pag. 297, édit. Charpentier.
(2) *Ibid.*, pag. 300, idem.
(3) *Les Principes*, 3e part.

reste encore fort obscure et que la conscience du moi, l'idée de l'être parfait et celle de l'étendue se confondent dans leur valeur, confusion qui commence à peine à se dégager chez Locke, chez Spinoza la séparation devient nette, tranchée : inutile de recourir à la véracité divine, ou à la vérité des idées simples de qualités premières et secondes, il suffit qu'une idée soit simple pour qu'elle soit d'accord avec son objet et qu'elle ne puisse pas ne pas l'être, « l'idée est l'essence ob- « jective de l'essence formelle qu'elle représente. »

Ces expressions, dont se sert déjà Descartes, n'acquièrent toute leur importance que chez Spinoza. Elles viennent de la scolastique, l'essence objective c'est l'idée, l'essence formelle au contraire c'est l'objet. La scolastique avait puisé l'essence formelle dans Aristote, mais dans l'impossibilité de la définir dans son être réel et substantiel, elle dut se contenter de son opposition ou de son accord avec l'essence réelle et objective, l'idée. Dans la philosophie moderne l'idée est devenue la réalité subjective et l'objet la réalité objective, quant à l'essence, nous avouons franchement ne connaître ni celle de l'une, ni celle de l'autre; mais il n'en pouvait être de même pour Descartes et son siècle, comme il n'en avait pas été de même encore pour Platon et pour Aristote; chacun interprétant la portée de l'idée selon la science et l'expérience acquises. Après que la scolastique avait montré d'une manière évidente qu'elle était dans l'impossibilité de définir l'essence formelle des choses, par les essences objectives, les idées générales, Descartes crut que du moins l'accord entre l'essence formelle et l'essence objective revenait aux idées simples et évidentes par elles-mêmes, à celles dont il n'y avait pas moyen de douter. Spinoza prend maintenant le point de départ de Descartes dans toute sa rigueur et le poursuit jusque dans ses dernières limites : « L'idée vraie, car nous sommes « en possession d'idées vraies, est quelque chose de différent « de son objet. Autre chose est le cercle, autre chose l'idée du « cercle... Mais étant différente de son objet, l'idée sera par « elle-même quelque chose d'intelligible, je veux dire que « l'idée considérée dans son essence formelle peut être l'objet « d'une essence objective... Pierre, par exemple, est quelque

" chose de réel, l'idée vraie de Pierre est l'essence objective " de Pierre, elle a en elle-même quelque chose de réel et elle " est toute différente de Pierre lui-même. Mais puisque l'idée " de Pierre est quelque chose de réel, ayant en soi son es- " sence propre, elle sera quelque chose d'intelligible, c'est à " dire qu'elle sera l'objet d'une autre idée, laquelle possédera " objectivement en elle-même tout ce que l'idée de Pierre " possède formellement; et à son tour cette nouvelle idée, qui " est l'idée de Pierre, a son essence propre et pourra devenir " l'objet d'une idée et ainsi indéfiniment. C'est ce dont cha- " cun peut faire l'expérience; ne sait-on pas ce que c'est que " Pierre? de plus, ne sait-on pas qu'on le sait? de plus, ne " sait-on pas qu'on sait qu'on le sait? Pour savoir donc que " je sais, il est nécessaire d'abord que je le sache, d'où il suit " évidemment que la certitude n'est autre chose que l'essence " objective de l'objet, je veux dire que la manière dont nous " sentons l'essence formelle de l'objet est la certitude elle- " même, d'où il suit encore évidemment qu'il suffit pour re- " connaître la certitude de la vérité d'avoir l'idée vraie de " l'objet, et qu'il n'est besoin d'aucun autre signe (1). "

LXXXIX. Nous devons distinguer dans ce passage une double définition : la première se rapportant à l'enchaînement des idées vraies, à l'idée de l'idée, et qui deviendra la formule de sa méthode ; la seconde, la définition de la certitude comme étant inhérente à notre manière de concevoir l'essence formelle par l'essence objective, l'idée, et qui est celle de son point de départ. Voyons d'abord cette dernière et dans quel sens Spinoza l'entend : " Parmi nos idées, nous dit-il, les unes se " rapportent à des modes particuliers de l'être, tels que Pierre, " Paul, d'autres à des essences tels que l'espace, le temps, la " substance, les unes et les autres sont adéquates à leur objet " et ne peuvent pas ne pas l'être, ne renfermant rien de plus, " rien de moins que l'objet, l'idée du temps représente le temps, " l'idée de Pierre, Pierre, et pas autre chose. Une troisième " espèce de notions, au contraire, tels que les universaux, par " exemple, s'étendent toujours dans l'esprit au delà des êtres

(1) *Réforme de l'entend.*, pag. 286, édit. Charpentier.

„ particuliers qui peuvent réellement exister dans la na-
„ ture (1). „ Ce sont les idées inadéquates. En effet, l'idée générale homme n'est en rien adéquate au nombre d'hommes qui existent réellement, mais elle s'étend à tous les hommes possible. Ce qu'il y a de remarquable dans cette division des idées en adéquates et inadéquates, fort juste du reste de son point de vue, c'est que Spinoza croira procéder avec le moins d'abstractions possible, parce qu'il prend chaque idée dans son sens particulier, et rien que dans ce sens, et qu'il s'imaginera pouvoir arriver aux principes premiers, à la source et à l'origine des choses, sans crainte aucune de verser dans les erreurs de ceux qui emploient les abstractions, en s'exposant à appliquer les notions à des objets différents de leurs objets véritables. L'illusion de Spinoza est pour le moins étrange et ne s'explique que par son point de départ, mais elle devient surtout importante, quand, laissant de côté les idées inadéquates, il nous assure que la certitude et la vérité sont inhérentes à l'idée vraie. D'abord il affirme une chose incontestable que la manière de penser, l'essence formelle, l'objet, que ce soit Pierre ou l'idée de Pierre, constitue la certitude elle-même ; mais quand il étend cette certitude jusqu'à prétendre qu'il suffit pour reconnaître avec certitude la vérité, d'avoir l'idée vraie de l'objet, il confond évidemment la certitude qu'emporte l'idée en tant qu'elle est l'expression de notre manière de penser, et la certitude qu'elle emporte en tant qu'elle se rapporte à son objet soit Pierre, soit l'idée de son idée. On a cherché le paralogisme de Spinoza, et les cartésiens l'on fait vainement, il est tout dans cette confusion de la certitude qu'emporte l'idée en tant qu'idée, et de la certitude qu'elle emporte en tant qu'elle se rapporte à son objet : l'idée est quelque chose de différent de son objet, autre chose le cercle, autre chose l'idée du cercle, vient de nous dire Spinoza, et il conclut qu'il suffit d'avoir l'idée vraie de l'objet pour posséder la certitude même de la vérité. Cependant si l'idée, quelque vraie qu'elle soit, est différente de l'objet, il nous fau-

(1) *Réforme de l'entend.*, pag. 302, édit. Charpentier.

drait évidemment connaître ces différences avant de pouvoir affirmer que l'idée comme telle est pleinement, réellement vraie. C'est toujours la même confusion entre l'évidence spontanée de l'idée telle que nous la pensons, soit même de toute nécessité, et le jugement que nous pouvons porter sur cette évidence et cette nécessité. Ce fut la faute de son siècle. On a expliqué le système des idées de Spinoza par Parménide et Plotin, voire par Platon : il fallait forcer de toutes manières les opinions de ces penseurs, et ne se tenir qu'aux mots, pour les rapprocher de la doctrine du philosophe d'Amsterdam; il est tout de son époque et ne s'explique que par elle.

XC. Voyons la définition de sa méthode : il suffit pour reconnaître avec certitude la vérité, d'avoir l'idée vraie, et il n'est besoin d'aucun autre signe, vient-il de nous dire. " D'où il " suit, continue-t-il, puisque l'homme n'a besoin d'aucun " autre signe pour reconnaître la vérité, et qu'il suffit de " posséder les essences objectives ou, ce qui revient au même, " les idées pour bannir le doute loin de lui, que la vraie mé- " thode ne consiste pas à rechercher le signe de la vérité, les " idées une fois acquises, mais la vraie méthode enseigne " dans quel ordre nous devons chercher la vérité elle-même, " ou les essences objectives des choses ou les idées, toutes " expressions synonymes (1). „ " L'essence de la pensée " vraie réside dans la pensée elle-même, sans aucun rapport " à d'autres pensées, elle ne reconnaît pas l'objet comme sa " cause, mais elle doit dépendre de la puissance même et de " la nature de l'entendement, ou pour parler plus exactement " de l'idée première. „ " La bonne méthode, continue-t-il, sera " donc par conséquent celle qui enseigne comment il faut " diriger l'esprit sous la loi de l'idée vraie (2). „ Et, " la pensée " vraie est celle qui représente objectivement (subjective- " ment dans le sens moderne), l'essence d'un principe qui " est conçu en soi et par soi (3). „ De là toute la doctrine de Spinoza : " Ce qui est en soi et ce qui est par soi, c'est à dire

(1) *Réforme de l'entend.*, pag. 302, édit. Charpentier.
(2) *Ibid.*, pag. 287, idem.
(3) *Ibid.*, pag. 299, idem.

" ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin du " concept d'une autre chose, c'est la substance (1). „ Nous ne faisons que citer; inutile de relever combien le développement de la pensée, et son enchaînement chez Spinoza est simple et magistral, admis sa définition de l'idée vraie: Toute certitude, toute vérité tenant de la nature de l'entendement et chaque idée étant l'essence objective de l'essence formelle d'une autre, cette idée seule pouvait lui donner la vérité et la certitude, la pensée première, qui par elle-même, comme essence objective, impliquait la nécessité de son essence formelle comme existant en elle-même et par elle-même. Ni l'être, ni l'étendue, ni le temps, ni la cause, ni aucune notion particulière ne remplissent la condition d'être conçus sans le secours d'aucune autre notion et de se trouver supposés en toutes : l'être suppose ce qui est en soi, la cause ce qui est cause par soi, l'étendue ce qui est étendue, la substance seule n'en suppose aucune, elle est simplement ce qui est, et ce qui est supposé par toute autre idée. Conçue de cette manière à la fois comme l'être en soi et par soi, et comme l'essence objective de toutes les essences formelles, comme l'idée de toute idée et de chaque chose, la substance devient nécessairement éternelle, infinie, unique, cause et substance première et absolue; toutes les idées simples et adéquates se rapportent à elle et tous les attributs de ce qui est lui reviennent. Ce n'est point la définition de la matière par l'étendue qui fut cause de la doctrine de Spinoza, elle serait devenue une pauvre doctrine, mais c'est à la fois son interprétation des idées simples et sa méthode entière.

XCI. Il n'existe qu'une substance. " S'il existait plusieurs " substances distinctes, continue Spinoza, nous ne les dis- " tinguerions que par leurs attributs, et un même attribut " n'appartiendrait qu'à une seule substance (2). „ " Or un " attribut c'est ce que la raison conçoit dans la substance " comme constituant son essence (3). „ Si nous distinguons donc les substances par leurs affections, alors en faisant abs-

(1) *Ethique, définit.*, III.
(2) *Ibid., proposit.*, IV et V.
(3) *Ibid., proposit.*, X.

traction des affections, pour les considérer dans leur nature propre, il ne reste qu'une seule et même substance sans distinction aucune, il n'y a donc pas plusieurs substances, mais une seule. S'il n'y a qu'une seule substance, aucune autre substance ne saurait être produite. L'existence appartient donc à la nature de la substance unique et elle est cause de soi. De plus l'existence, lui appartenant de toute nécessité, elle est infinie et elle ne peut pas ne pas être partout et toujours. Enfin chaque attribut ne pouvant se rapporter à une substance distincte, mais à une substance unique, tous les attributs appartiennent à une seule substance, et cette substance étant infinie de sa nature, tous les attributs qui n'expriment chacun qu'une manière d'être déterminée, doivent être en nombre infini dans la substance infinie. Cette substance c'est Dieu, l'être absolument infini, c'est à dire la substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie (1).

Spinoza ne nomme parmi les attributs infinis de Dieu que la pensée et l'étendue, et il ne pouvait guère en désigner d'autres : d'abord infinis en nombre, ensuite parce que d'après sa manière de voir il lui aurait fallu des idées adéquates de tous les attributs premiers et absolus de l'être substance de toutes choses, et que, sauf la durée, les idées de tous les autres attributs possibles, beauté, puissance, mouvement, etc., ne nous sont guère connues que comme idées générales, toutes inadéquates dans le sens strict du mot; enfin parce qu'il lui aurait fallu rendre compte d'une manière exacte de la formation et de l'existence des êtres particuliers, tandis que la pensée et l'étendue suffisent à leur explication :

« De la nécessité de la nature divine, continue donc « Spinoza, doivent découler une infinité de choses infiniment « modifiées, c'est à dire tout ce qui peut tomber sous une « intelligence infinie, » proposition évidente, croit-il, « comme « la nature divine comprend une infinité absolue d'attributs, « dont chacun exprime en son genre une essence infinie, il

(1) *Ethique*, 1re part., *de Dieu*, XIV, XV, XXI.

" faut bien que de la nécessité de cette nature il découle " une infinité de choses infiniment modifiées (1). „ Conséquence trop forcée, car du moment que les attributs de Dieu sont infinis en nombre, il n'est aucunement nécessaire qu'ils soient encore infiniment modifiés, aussi Spinoza nous en donne-t-il une autre raison : " Tout objet individuel, toute chose, " quelle qu'elle soit, qui est finie et a une existence déterminée, " ne peut exister ni être déterminée à agir si elle n'est dé- " terminée à l'existence et à l'action par une cause, laquelle " est aussi finie et a une existence déterminée, et cette cause " elle-même ne peut exister, ni être déterminée à agir que " par une cause nouvelle, finie comme les autres et détermi- " née comme elles à l'existence et à l'action et ainsi à l'in- " fini (2). „ En d'autres termes, les choses finies ne sont que des modes, des affections déterminées des attributs infinis de Dieu, conçu par Dieu et en lui-même. " J'entends par modes, " dit Spinoza, les affections de la substance ou ce qui dans " autre chose est conçu par cette même chose (3). „ Définition imposée par les notions des choses réelles, multiples, déterminées et non par la loi de l'idée vraie. Le principe d'Aristote fut que tout était en soi ou en autrui, il croyait à l'être en soi de l'objet particulier. Mais Spinoza, en reconnaissant la notion de la substance comme principe unique et absolu, distingue en elle-même les attributs et les modes; il ne peut donc admettre les modes, les êtres particuliers que comme conçus par la substance en elle-même et non dans autre chose, et le sens de sa définition n'est autre que le mode est une affection de la substance, conçue par cette substance même dans une autre affection, dans un autre attribut ou dans un autre mode; ainsi la pensée divine conçoit un mode dans son étendue, toutes deux également attributs infinis et éternels de Dieu. Mais dans les deux cas, que nous prenions le mode comme existant dans un attribut divin, ou comme conçu seulement dans un autre mode, la notion de Dieu n'est plus adéquate : la substance toujours la même et unique à

(1) *Ethique*, proposit., XVI.
(2) *Ibid.*, XXVIII.
(3) *Ethique*, définit., V.

travers tous ses attributs et ses modes n'est pas identique à cette même substance infiniment modifiée en elle-même ou dans autre chose qui n'existe qu'en elle. L'essence objective ne répond plus à l'essence formelle, l'idée devient inadéquate, elle n'est plus première, mais elle suppose en même temps et au même titre les idées des modes et des attributs existant dans et par la substance, et en même temps en dehors d'elle, ce qui détruit à la fois et la méthode et la doctrine.

XCII. Le même fait se renouvelle dans toutes les autres conséquences que Spinoza déduit de sa pensée première : que les idées ne sont que des modes de la pensée et que la pensée individuelle n'est qu'un mode de la pensée infinie, que les corps ne sont que des modes de l'étendue et l'étendue un attribut de Dieu, que la liberté humaine n'est que l'ignorance des causes qui nous déterminent, et la liberté divine l'obéissance à ces mêmes causes, les lois naturelles. Quelque ingénieux et instructif que soit le développement de tout le système, chez un penseur aussi profondément convaincu et tout d'une pièce comme Spinoza, il n'aboutit pas moins, poussé jusqu'à l'idée adéquate sur laquelle chacune des démonstrations repose, à la destruction de la justesse de cette idée. Nous ne connaissons d'une manière absolue aucune chose, et nos démonstrations ne devraient, d'après Spinoza, relever que de nos idées adéquates ; il suffit donc simplement de poursuivre toute idée jusqu'au point où elle nous dévoile notre ignorance ; à ce point elle devient inadéquate à elle-même et fausse jusque dans l'acception que lui donne Spinoza. L'idée est un mode de la pensée, qu'est-ce alors que l'idée de l'idée, l'idée que j'ai de l'idée de Pierre ? ou bien c'est un mode de mode, ce qui est impossible, tout ne serait que mode de mode, et rien attribut ni substance ; ou bien c'est un autre mode de la pensée différent du premier, et en ce cas la raison de cette différence existe dans la pensée et non dans le mode, et il y aurait des modes de la pensée qui seraient modes sans être idées ; ou bien la raison de la différence est identique à la formation de l'idée, et alors l'idée n'est plus un mode de la pensée mais elle est la pensée même. Il en est de même de la pensée individuelle de chaque homme,

comme mode de la pensée divine, la pensée individuelle serait Dieu et ne serait pas Dieu, l'attribut infini et pas l'attribut infini, le mode et non le mode, parce que dans chacune de ces acceptions, la raison qui détermine l'existence d'une pensée individuelle est ou différente d'elle ou identique, et en tant que différente elle est mode ou elle ne l'est pas; dans le premier cas tout redevient mode, dans le second le mode existe en dehors de sa raison d'être, et n'est plus mode; si au contraire elle lui est identique, alors la cause et le mode se confondent dans l'attribut infini, et avec celui-ci en Dieu, et tout n'est que Dieu, qui lui-même à son tour ne devient que mode de modes infinis et non substance première et absolue. De même encore des corps comme modes de l'étendue; ne sont-ils modes en tant qu'étendus, et alors ils sont l'étendue, et non un de ses modes ; sont-ils au contraire différents de l'étendue, alors ils n'en sont en aucune manière des modes. De même enfin de la liberté : chez l'homme, ignorance des causes qui le déterminent à agir; obéissance à ces mêmes causes chez Dieu; comme telle la liberté est simplement en Dieu la science des lois naturelles qui dérivent de sa nature, et ni obéissance, ni liberté; il faudrait donc ou la nier complétement, ou la restreindre soit à l'ignorance, soit à la science et non aux deux, mais c'est détruire l'idée même et la rendre impossible.

XCIII. Enfin son explication des idées inadéquates comme modes de la pensée, fort ingénieuse du reste, porte plus encore que les précédentes les caractères d'une impossibilité parfaite : « Il est dans la nature, nous dit-il, d'un être pen-
« sant, comme on le voit de premier abord, de former des idées
« vraies ou adequates, il est certain que les pensées inadé-
« quates ne sont produites en nous que parce que nous som-
« mes une partie de quelque Être dont les pensées, les unes
« entièrement, les autres parties seulement, constituent
« notre intelligence (1). » Il s'agit évidemment ici des universaux, homme, animal, etc., qui ne répondent ni à une donnée immédiate, ni à un nombre réel. Or, ces idées existent-elles en tant qu'inadéquates dans la pensée divine ? ce

(1) *Réforme de l'entend.*, pag. 301, édit. Charpentier.

n'est pas admissible. Elles existent en tant qu'adéquates, en tant que Dieu a une science parfaite du nombre véritable des êtres existants, mais alors comment peuvent-elles exister en tant qu'inadéquates dans la pensée de l'homme, qui n'est qu'un mode de la pensée divine? Enfin l'idée qu'a Spinoza des idées inadéquates est-elle adéquate elle-même, ou est-elle inadéquate? Dans les deux cas elle devient inadéquate; de tous côtés cette distinction des idées en adéquates et inadéquates conduit à l'absurde.

Spinoza nous a dit plus haut que la fausseté consistait en ce que nous affirmions d'une chose quelque propriété qui n'est point contenue dans la conception de cette chose, et partant de là il ne fait que manquer contre cette règle, et dans la définition des idées adéquates comme dans celle des idées inadéquates. Nous ne jugeons d'une idée que par une autre, c'est une preuve éclatante qu'aucune n'est adéquate par elle-même; nous ne jugerions point, nous percevrions la vérité. Spinoza le sentait malgré son point de départ; aussi lui fallut-il une idée première qui fût conçue absolument et sans secours d'aucune autre. Mais partout, aussi bien cette dernière que toutes les autres détruisent ou celle-ci, ou se détruisent elles-mêmes, pour ne laisser finalement que le fait seul réel et vrai, la notion de substance non adéquate à la substance formelle, aussi inconnue dans sa nature comme idée que dans la nature de son objet; autre chose est concevoir une idée, autre chose juger une idée.

Toutefois Spinoza, par sa méthode comme par sa doctrine, devait acquérir dans la suite une grande importance et se relever des attaques de ses contemporains. Ce fut justice; le premier, il posa la question des idées absolues dans toute son ampleur et en suivit rigoureusement les conséquences, autant du moins que sa manière toute instinctive de les concevoir pouvait le lui permettre. Il ne s'attacha qu'à ce qui fit véritablement la grandeur de la philosophie du dix-septième siècle, l'évidence des idées, et sa doctrine en devint la plus haute expression; mais ignorant leur portée véritable, il trouva dans leur interprétation, comme tous ses contemporains, la réfutation de sa doctrine même.

MALEBRANCHE

XCIV. Malebranche, esprit charmant et enthousiaste, ne s'attache pas comme Locke et Spinoza à l'interprétation du point de départ de Descartes, mais il se pénètre le plus de sa doctrine entière, accepte tout ce qu'il y trouve de grand et d'entraînant, le développe et veut le concilier avec les beautés de sa foi toute chrétienne. Voltaire s'est moqué de lui comme il s'est moqué de Pascal et de Leibnitz. Il ne soupçonnait point que la grandeur de ces hommes lui écrasait sa propre pensée jusqu'à ne lui laisser que la moquerie dans les questions qu'ils avaient traitées.

Quiconque parvient un instant à se pénétrer entièrement des caractères des preuves cartésiennes de l'existence de Dieu et de l'âme, comprendra que Malebranche ait dû conclure ainsi qu'il le fit, et que, toutes chimériques que paraissent sa vision en Dieu et ses causes occasionelles, elles ne restent pas moins supérieures et comme franchise et comme vérité à toutes les pauvres spéculations des dix-huitième et dix-neuvième siècles : Dieu est l'être absolu, infini, éternel, comment donc ne pas être convaincu que c'est dans son infini qu'existe tout ce qui est étendue, que c'est dans son éternité que nous voyons tout ce qui dure, que c'est par son être seul qu'il maintient tout ce qui est, comme tout ce qui devient, et que plus nous nous rapprochons de concevoir toutes choses en lui, plus nous nous rapprochons de la vérité. Tout l'idéalisme allemand a-t-il été aussi profond que la seule vision en Dieu de Malebranche?

La pensée est inétendue et indivisible, les choses sont étendues et divisibles, sans rapport entre elles. Néanmoins nous voyons, nous touchons, nous sentons et notre propre corps et les choses; cependant ils sont sans rapports avec la pensée, ce ne peut donc être qu'en vertu de lois éternelles qui régissent et cette dernière et les autres; les objets devenant l'occasion de nos idées, nos idées l'occasion de nos actes d'après des lois établies par la sagesse infinie et dans l'éternité. Nous formons donc immédiatement nos idées en Dieu même, et

médiatement par lui à l'occasion des choses étrangères, leur causes occasionnelles en vertu de ses lois. Et aucun de tous ceux qui ont cru pendant ces deux derniers siècles à la spiritualité de l'âme et à l'étendue des corps, en a-t-il donné la solution d'une manière aussi simple et aussi large, sans sophisme et sans se tromper soi-même et les autres?

Enfin de tous ceux qui se sont demandé comment Dieu avait pu créer le monde et comment il pouvait l'aimer, Lui se suffisant à lui-même si pleinement dans son infinie perfection, en est-il un qui ait donné une réponse plus sublime que celle encore de Malebranche? Dieu s'est incarné dans le Christ afin d'élever le monde à lui-même et de pouvoir l'aimer !

Sa méthode comme sa doctrine sont d'une simplicité extrême; acceptant la règle cartésienne, de ne recevoir rien pour vrai qui ne fût évidemment tel, il la suit plein de confiance, en cherchant moins à se demander ce que c'était que l'idée vraie, qu'à se soumettre à celles qui lui paraissaient telles, et pour en écarter toutes les difficultés, guidé entièrement par sa belle pensée et sa noble ambition. Et c'est cette confiance autant que sa franche naïveté qui donnent tant de charmes à Malebranche. Aussi arriva-t-il à avouer que l'idée même de l'infini, qui fait cependant le fond de sa doctrine, est fort bornée, et que notre intelligence de la création est insuffisante, qu'il faut la foi pour s'élever aussi haut, mais sans voir qu'il brise par là toute sa philosophie : la pensée ne veut l'évidence que parce que la foi ne la contente point.

LEIBNITZ

XCV. Ce que les dogmes et la foi chrétienne sont à Malebranche, toute la science de son temps l'est à Leibnitz. Acceptant la nouvelle direction, il s'efforce d'échapper à ses difficultés en modifiant les unes au nom des lois de la physique, et en interprétant les autres par le moyen des distinctions de l'école; et les causes finales, les principes axiomes, la né-

cessité physique et la nécessité morale, les volontés antécédentes et conséquentes, les vérités nécessaires et contingentes, tout aussi bien que la philosophie de Descartes, le conduisent à une nouvelle preuve de Dieu, aux perceptions confuses, à la monade, à l'harmonie préétablie, en s'écartant de plus en plus de la voie si simple et si large de Descartes. Il ne possède ni la grandeur de celui-ci, ni la profondeur de Pascal, ni l'exactitude de Locke, ni la déduction rigoureuse de Spinoza, mais il a un savoir immense, qui l'empêche même de concevoir tout l'ensemble de ses données, et qui trompera encore davantage ses critiques, il a une facilité, une clarté d'esprit remarquables en présence des difficultés, mais il est aussi plein d'illusions et se perd dans ses propres solutions. La grande méthode cartésienne, la recherche des idées claires et distinctes, se rompt entre ses mains et toute sa doctrine ne devient qu'une suite de solutions hypothétiques qui n'appartiennent à l'histoire de la grande philosophie que par l'unité qui existe dans les difficultés qui en font l'objet. Et si l'on a prétendu que la doctrine de Leibnitz était l'expression la plus parfaite de la philosophie du dix-septième siècle, ce n'est que parce qu'elle en est la dernière et qu'elle en est aussi la chute.

La grande gloire de Leibnitz consiste dans sa réfutation de l'hypothèse de Locke : que toutes nos idées prennent leur source dans des sensations simples et dans leur réflexion. " Quand même, dit Leibnitz, les principes les mieux établis ne " seraient pas connus, ils ne laisseraient pas d'être innés, parce " qu'on les reconnaît dès qu'on les a entendus. Mais j'ajoute" rai encore que dans le fond tout le monde les connaît et " qu'on se sert à tout moment du principe de contradiction, " par exemple, sans le regarder distinctement. Il n'y a point " de barbare qui, dans une affaire qu'il trouve sérieuse, ne " soit choqué d'un menteur qui se contredit (1). „ " Dans " ce sens, on doit dire que toute l'arithmétique et toute la " géométrie sont innées et sont en nous d'une manière vir" tuelle, en sorte qu'on les y peut trouver en considérant

(1) *Nouv. Essai sur l'entend.*, liv. I, § 4, pag. 90, édit. Charpentier.

« attentivement et rangeant ce qu'on a déjà dans l'esprit, « sans se servir d'aucune vérité apprise par l'expérience ou « par la tradition d'autrui (1). » Le second argument de Leibnitz est plus important encore : « Il est incontestable « que les sens ne suffisent pas pour faire voir la nécessité et « qu'ainsi l'esprit a une disposition particulière (tant active « que passive) pour les tirer de lui-même de son propre fonds, « quoique les sens soient nécessaires pour lui donner de « l'occasion et de l'attention pour cela, et pour les porter « plutôt aux unes qu'aux autres.... Quelque nombre d'expé« riences particulières qu'on puisse avoir d'une vérité univer« selle, on ne saurait rien assurer pour toujours par l'induc« tion, sans en connaître la nécessité par la raison (2). » « Il n'est rien dans l'âme qui ne vienne des sens, mais il faut « excepter l'âme et ses affections (3). » Le mérite d'avoir posé ces deux arguments, le dernier surtout qui est invincible, et de l'avoir fait d'une façon aussi complète, revient tout entier à Leibnitz ; nous nous trouvons en plein progrès dans la science de la pensée; Locke et Aristote n'avaient fait que les pressentir : le premier par la réflexion des opérations propres à l'esprit, le second en concluant à la nécessité d'une intelligence toujours en acte dans l'âme.

XCVI. Malheureusement là aussi Leibnitz s'arrête, et, ne pouvant expliquer autrement ces vérités universelles et nécessaires, il conclut à l'existence de perceptions confuses, d'idées obscures, agissant dans la pensée sans que nous nous en apercevions. Il distingue par suite les perceptions des aperceptions; et pour en démontrer la justesse, il compare la pensée à l'organe de l'ouïe qui par l'oreille perçoit en réalité le bruit de chaque vague, et cependant n'aperçoit, n'entend qu'un bruit général, unique. Ce qui d'abord n'est qu'une pure hypothèse; au même titre l'oreille entendrait les bruits de l'océan entier, quoiqu'elle ne perçoive que ceux du rivage ; et ensuite elle va en l'encontre de son opinion même, qu'il n'y a point d'idées vraiment innées, quand même elles ne

(1) *Nouv. Essai sur l'intend.*, liv. I, § 5, pag. 91, édit. Charpentier.
(2) *Ibid.*, liv. I, § 5, pag. 94, idem.
(3) *Ibid.*, liv. II, § 8, pag. 133, idem.

seraient que des perceptions vagues et imperceptibles, des perceptions qui ne seraient point des perceptions. Aussi les successeurs de Leibnitz feront-ils de ces vérités nécessaires les idées *a priori*, idées à double sens, antérieures et non antérieures à la fois à l'expérience, dépendantes et non dépendantes d'elle. Cependant Leibnitz lui-même ne va pas encore jusque-là, il prend l'expression *a priori* dans le sens beaucoup plus mesuré de la scolastique et ne l'applique qu'aux jugements par la cause (1) ; quant aux idées il se contente de sa distinction première, d'idées provenant de perceptions et d'idées provenant d'aperceptions. Et s'il précéda en cela la sophistique idéaliste, sa distinction par contre ne le conduit guère loin, car ces perceptions confuses lui étant profondément inconnues et inexplicables dans leur nature, il lui devient absolument impossible d'y trouver une certitude ou un élément de certitude quelconque.

La conséquence en fut qu'il dut revenir aux principes généraux, communs des scolastiques, évidents et nécessaires par eux-mêmes et par suite également à leur méthode. " Nos " raisonnements sont fondés sur deux grands principes, nous " dit-il, celui de la *contradiction*, en vertu duquel nous ju- " geons faux ce qui en enveloppe, et vrai ce qui est opposé " ou contradictoire ; et celui de la *raison suffisante*, en vertu " duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se " trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, " sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit " ainsi et non pas autrement, quoique ces raisons le plus " souvent ne puissent pas nous être connues. „ " Il y a aussi, " dit-il, encore deux sortes de vérités, celles de raisonne- " ments et celles de faits. Les vérités de raisonnements sont " nécessaires et leur opposé impossible, et celles de fait con- " tingentes et leur opposé possible. Quand une vérité est né- " cessaire, on en peut trouver la raison par l'analyse, la ré- " solvant en idées et en vérités plus simples, jusqu'à ce qu'on " en vienne aux primitives. „ Ces dernières lignes à pre-

(1) « J'appelle voir ce qu'on connaît *a priori* par les causes, et croire ce qu'on ne juge que par les effets. » *Discours de la conformation de la foi*, pag. 49, édit. Charpentier.

mière vue sont la méthode cartésienne, la recherche des idées les plus simples, mais celles-ci, perceptions obscures et inconnues chez Leibnitz, se résolvent finalement dans les seuls principes véritablement primitifs, à son avis, et sur lesquels se fondent tous nos raisonnements, dans celui de la contradiction et dans celui de la raison suffisante, ainsi qu'il vient de nous le dire. Leibnitz entend donc les principes primitifs à la manière de l'école et aucunement dans le sens d'Aristote, de Bacon, de Descartes et de Locke, qui tous, sous une forme ou sous une autre, soit au nom de l'essence des choses ou de l'évidence de l'idée simple, soit au nom des abus mêmes de la scolastique, reconnurent également que les axiomes sont trop généraux, ou trop impliqués en chaque idée pour qu'ils puissent démontrer la justesse et l'évidence d'aucune. Aussi, est-ce une illusion à laquelle Leibnitz s'abandonne quand il croit découvrir de l'or pur parmi les scories de la scolastique. On ne découvre rien dans le passé, tout est dans le présent jusqu'à l'interprétation de la science même du passé. Vouloir rectifier la science présente par celle du passé, c'est prendre le fruit pour la semence.

Mais son erreur, nous venons de le voir, fut forcée; n'ayant fait des idées innées que des perceptions confuses et antérieures à leur aperception, il n'eut d'autre issue que les principes universels et nécessaires. Toutefois Leibnitz, en revenant aux principes des scolastiques, ne le fait qu'avec une restriction importante, qui rappelle dans son genre celle de Bacon n'acceptant que les axiomes moyens avoués par la nature; de même Leibnitz ne veut des principes primitifs, ainsi qu'il nous le dit dans le même passage, que ceux dont le contraire est impossible et qui seuls sont vraiment nécessaires. Il y a toute la doctrine de Descartes entre ces caractères des principes premiers et ceux des vérités générales et d'autorité de la scolastique, et en ce sens c'est encore un progrès sur Descartes même. Mais un progrès qui s'arrête de nouveau et aussitôt chez Leibnitz, et ne deviendra une espèce de méthode que chez ses successeurs les idéalistes, qui ne raisonneront que par principes et idées nécessaires, et croiront pouvoir reconstruire l'univers d'après

eux. Mais, comme dans les idées *a priori*, Leibnitz eut trop de génie pour se laisser entraîner jusque-là.

XCVII. Sa méthode reste plus vraie, mais elle n'en est pas moins imparfaite. Impuissant de démontrer par les axiomes et les vérités nécessaires, il revient sans cesse et dans toutes les questions, comme dans celle des principes premiers mêmes à la conciliation des données acquises à la science de son temps et de la doctrine cartésienne. Ce fut sa méthode, si tant est que nous puissions appeler méthode du point de vue de la science de la pensée une manière de procéder dont Leibnitz n'a pressenti ni la cause, ni la portée; mais dans toutes les questions qu'il traite, le même phénomène se renouvelle.

Ainsi dans celle de l'existence de Dieu, Leibnitz voit parfaitement que la preuve par l'idée ne saurait être valable qu'à la condition qu'elle ne renferme rien de contradictoire avec l'existence du monde; il faut que Dieu soit possible pour qu'il soit. Or, si Dieu est, d'où vient le mal, et s'il n'est pas, d'où vient le bien? répète-t-il avec la scolastique, et, pour achever la démonstration cartésienne, il lui faut prouver que l'existence du mal ne renferme aucune contradiction avec l'existence divine, que, en un mot, ce monde, tel qu'il est, est en toutes choses digne de son créateur infiniment parfait, qu'il est le meilleur des mondes possibles, et que le mal que nous y voyons, loin d'être contraire à l'existence d'une sagesse et d'une bonté infinie dans son créateur, leur est au contraire pleinement conforme, et une condition de l'existence même du bien : « Dieu, étant l'infinie perfection, « il a dû nécessairement choisir entre tous les plans possibles « de l'univers le meilleur (1). » — « On doit donc dire qu'il « faut nécessairement qu'il y ait eu de grandes ou plutôt « d'invincibles raisons qui aient porté la divine sagesse à la « permission du mal, qui nous étonne par cela même que « cette permision est arrivée; car rien ne peut venir de Dieu « qui ne soit parfaitement conforme à la bonté à la justice et « à la sainteté (2). » — Quant à la perfection du monde, elle

(1) *Théodicée*, Bonté de Dieu, 2e part., pag. 209, 227, édit. Charpentier.
(2) *Discours de la conformation de la foi*, pag. 35, 44, édit. Charpentier.

« comprend non seulement le bien moral, et le bien physique, « mais encore le bien métaphysique et qui regarde aussi les « créatures destituées de raison. Il s'ensuit que le mal qui est « dans les créatures raisonnables n'arrive que par concomi- « tance, non par des volontés antécédentes, mais par une « volonté conséquente, comme étant enveloppé dans le « meilleur plan possible (1). » Nous voilà en pleine scolastique : le bien métaphysique, physique et moral, les volontés antécédentes et conséquentes, moyennes, décrétoires, la permission finale, le mal réel et le mal formel et le mal concomitant, toutes ces distinctions, Leibnitz les renouvelle les unes à la suite des autres, sans remarquer qu'il se perd avec les sophistes du moyen âge dans un labyrinthe de paralogismes. Le secret en est des plus simples : quand on ne peut déduire d'un principe insuffisamment connu, et qu'on regarde néanmoins comme évident, une conséquence non moins évidente, mais qui paraît contraire, il faut distinguer dans le principe même deux ou plusieurs éléments qui, sous une autre forme, renferment et voilent la difficulté en l'éloignant par le nombre et la subtilité des distinctions. Dieu est auteur de toutes choses, il l'est donc également du mal, ce qui est impossible, étant infiniment parfait, il ne veut et n'a pu vouloir que le bien. Distinguons : autre chose est vouloir le mal, autre chose est permettre le mal ; Dieu permet donc le mal, mais il ne le veut point, et il ne l'a point voulu ; tout est bien par sa volonté décrétoire, antécédente, et le mal n'existe que par concomitance du bien, et par sa volonté permissive, conséquente en vue du plus grand bien lui-même. Ce qui est précisément la question ; comment Dieu infiniment parfait peut-il permettre le mal, et comment le mal peut-il exister? Distinguons, il y a en Dieu une volonté antécédente et une volonté conséquente ! — C'est un cercle sans fin, dont il n'y a pas moyen de sortir, à moins de l'élargir par de nouvelles distinctions, ce dont Leibnitz, pas plus que les scolastiques, ne se fait faute : « Dieu donne la raison au genre « humain ; il en arrive des malheurs par concomitance. La

(1) *Théodicée*, Bonté de Dieu, 2e part., pag. 199, 207, édit. Charpentier.

“ volonté antécédente pure tend à donner la raison comme “ un grand bien, et à empêcher les maux dont il s'agit; mais “ qnand il s'agit des maux qui accompagnent ce présent que “ Dieu nous a fait de la raison, le composé fait de la combi- “ naison, de la raison et de ces maux, sera l'objet d'une vo- “ lonté moyenne de Dieu, qui tendra à produire ou empêcher “ ce composé, selon que le bien ou le mal y prévaut. Mais “ quand même il se trouverait que la raison fît plus de mal “ que de bien aux hommes (ce que je n'admets pourtant “ point) auquel cas la volonté moyenne de Dieu la rébuterait “ avec ces circonstances, il se pourrait pourtant qu'il fût “ plus convenable à la perfection de l'univers de donner la “ raison aux hommes, nonobstant toutes les mauvaises suites “ qu'elle pourrait avoir à leur égard; et par conséquent, la “ volonté finale ou le décret de Dieu résulterait de toutes “ les considérations qu'il peut avoir, serait de la leur “ donner (1). „ Nouvelles distinctions qui n'avancent en rien la question; poursuivies, elles répondent par elle; aussi Leibnitz oppose-t-il finalement notre ignorance des véritables décrets de Dieu, comme fin de non recevoir à toutes les objections contre son hypothèse du meilleur des mondes. “ Il “ est ridicule de juger du droit quand on ne connaît pas les “ faits (2). „ Aveu d'ignorance par lequel il aurait dû commencer, et qui détruit aussi bien ses propres distinctions que les objections de Bayle.

XCVIII. La seconde preuve de Dieu de Leibnitz est également renouvelée de la scolastique, mais il lui donna une forme tellement complète qu'elle prit son nom et que Kant s'égarera jusqu'à l'appeler la preuve cosmologique : “ *Dieu est la pre-* “ *mière raison des choses :* car celles qui sont bornées, comme “ tout ce que nous voyons et expérimentons, sont contin- “ gentes et n'ont rien en elles qui rende leur existence né- “ cessaire, étant manifeste que le temps, l'espace et la ma- “ tière, unis et uniformes en eux-mêmes et indifférents à “ tout, pouvaient recevoir tous autres mouvements et figures

(1) *Théodicée,* Bonté de Dieu, 2e part., pag. 119, 135 édit., Charpentier.
(1) *Ibid.,* 2e part., pag. 134, 151, idem.

« et dans un autre ordre. Il faut donc chercher *la raison de l'exis-*
« *tence du monde* qui est l'assemblage entier des choses con-
« tingentes, et il faut le chercher dans *la substance qui porte la*
« *raison de son existence avec elle*, et laquelle par conséquent
« est *nécessaire* et éternelle. Il faut aussi que cette cause soit
« *intelligente;* car ce monde qui existe étant contingent, et
« une infinité d'autres mondes également prétendant à
« l'existence pour ainsi dire aussi bien que lui, il faut que la
« cause du monde ait eu égard ou rélation à tous ces
« mondes possibles pour en déterminer un. Et cet égard ou
« rapport d'une substance existante à de simples possibilités,
« ne peut être autre chose que l'*entendement*, qui en a les idées;
« et en déterminer une ne peut être autre chose que l'acte de
« la *volonté* qui choisit. Et c'est la *puissance* de cette subs-
« tance qui en rend la volonté efficace. La puissance va à
« l'*être*, la sagesse ou l'entendement au *vrai*, et la volonté au
« *bien*. Et cette cause intelligente doit être infinie de toutes
« les manières et absolument parfaite en *puissance*, en *sagesse*
« et en *bonté*, puisqu'elle va à tout ce qui est possible. Et
« comme tout est lié il n'y a pas raison d'en admettre plus
« d'une. Son entendement est la source des essences, et sa
« volonté est l'origine des *existences*. Voilà en peu de mots
« la preuve d'un Dieu unique avec ses perfections et par lui
« de l'origine des choses (1). » Tout ce passage d'une rigueur de pensée remarquable est à première vue une démonstration parfaite et toute puissante. Cependant Kant lui reproche avec raison de ne conclure à l'être absolu, nécessaire et parfait que parce qu'elle le suppose déjà dans la contingence du monde, que sans l'idée nécessaire nous ne concevrions point l'être contingent. Mais en l'appelant la preuve cosmologique, Kant se trompe à son tour, elle ne procède que par des distinctions hypothétiques et par des principes communs. Elle n'est pas une preuve cosmologique parce que en bonne logique aristotélicienne il faudrait qu'elle procède de la nature, de l'essence même du cosmos, de sa science parfaite et non d'un principe général qui n'a sa source que dans notre

(1) *Théodicée*, Bonté de Dieu, 1re part., pag. 177, édit. Charpentier.

pensée seule, et qui exige une nouvelle preuve de sa propre justesse : ce que nous pensons contingent, possible, nous lui supposons toujours une cause nécessaire ; principe qui ne prouve aucunement que la chose avec toutes ses causes soit plutôt possible que nécessaire ; il est une conséquence de notre ignorance de la cause véritable et comme tel ne prouve rien. De plus la preuve ne procède que par des distinctions qui éludent la difficulté : d'abord la distinction par laquelle elle commence, de la matière indéterminée et de toutes les formes possibles est complétement arbitraire : parce qu'à toute forme je suppose une substance inconnue, il n'est pas prouvé que cette substance soit indéterminée et contingente de sa nature ; unissant ensuite les formes possibles et la matière indéterminée, la preuve distingue de nouveau une substance nécessaire absolue, ce qui présente, relativement à la forme et à la matière réunie, identiquement le même procédé : c'est la même notion de substance nécessaire prise en deux sens différents, d'abord substance nécessaire à la forme, ensuite substance nécessaire à la forme et à la matière réunies ; que la dernière soit seule nécessaire et que la première ne le soit pas, c'est précisément en cela que gît toute la difficulté.

XCIX. Nous arrivons à la preuve de l'âme de Descartes, mais cette fois Leibnitz en relève les fautes au nom des sciences exactes et non en celui de l'école : « M. Descartes, « dit-il, a voulu capituler et faire dépendre de l'âme une « partie de l'action du corps. Il croyait savoir une règle de « la nature qui porte, selon lui, que la même quantité de « mouvement existe dans le corps. Il n'a pas jugé possible que « l'influence de l'âme pourrait pourtant avoir le pouvoir de « changer la direction des mouvements qui se font dans le « corps, à peu près comme un cavalier, quoiqu'il ne donne « pas de force au cheval qu'il monte, ne laisse pas de le gou- « verner en dirigeant cette force du côté que bon lui semble. « Mais comme cela se fait par le moyen du frein, du mors, « des éperons et d'autres aides matériels, on conçoit com- « ment cela se peut, mais il n'y a point d'instruments dont « l'âme se puisse servir pour cet effet, rien enfin, ni dans « l'âme, ni dans le corps, c'est à dire ni dans la pensée, ni

" dans la masse qui puisse servir à expliquer ce changement " de l'un par l'autre. En un mot, que l'âme change la quan- " tité de la force et qu'elle change la ligne de direction, ce " sont deux choses également inexplicables (1). „

Ce qu'il y a de remarquable dans les objections de Leibnitz, c'est qu'elles ne portent en rien sur le principe de la définition de l'âme; il conclut avec Descartes que c'est elle que nous connaissons le mieux. Mais tandis que le maître reste en cela fidèle à sa méthode qui le conduit également par les notions claires et distinctes à ne voir dans le corps qu'étendue et mouvement, et par suite une même somme de mouvements et une même étendue, le disciple partant des sciences exactes, ne veut s'opposer qu'au fait, à l'explication des rapports de l'âme et du corps, mais il ne s'élève point jusqu'à la hauteur de la définition. " Outre qu'on a découvert, continue-t-il, " deux vérités importantes sur ce sujet depuis M. Descartes, " la première est que la quantité de la force absolue qui se " conserve en effet, est différente de la quantité de mouve- " ment; la seconde découverte est qu'il se conserve encore " la même direction dans tous les corps ensembles qu'on " suppose agir entre eux de quelque maniere qu'ils se cho- " quent. „ " Deux corps qui se heurtent continuent à se mou- " voir sur la tangente de leur orbite en ligne droite et non " en ligne courbe. „ " Si cètte règle avait été connue de " M. Descartes, il aurait rendu la direction du corps aussi " indépendante de l'âme que de leur force, et je crois que " cela l'aurait mené droit à l'hypothèse de l'harmonie préétablie où ces mêmes règles m'ont mené (2). „

Leibnitz se trompe, ce ne sont point ces règles qui l'ont conduit à l'harmonie préétablie entre les actes de l'âme et ceux du corps, car elles n'y conduisent en aucune manière, mais c'est que, ne voyant que l'insuffisance de l'explication cartésienne, sans songer un moment à en découvrir la véritable cause, c'est celle-ci qui, à son insu, le mène à l'hypothèse d'une harmonie préétablie, tout comme elle avait con-

(1) *Théodicée,* Bonté de Dieu, 1re part., pag. 60-104, édit. Charpentier.
(2) *Ibid.,* 1re part., pag. 61-104, idem.

duit Malebranche à celle des causes occasionnelles. " L'influence " physique de l'une de ces substances sur l'autre est inexpli- " cable, répète-t-il avec celui-ci, j'ai considéré que, sans un " dérangement entier des lois de la nature, l'âme ne pouvait " agir physiquement sur le corps (1). „ Et s'il ne veut suivre Malebranche dans son explication par trop vague des causes occasionnelles, qui introduisent, leur reproche-t-il avec raison, des miracles continuels pour faire le commerce de ces deux substances, l'harmonie préétablie n'en conserve pas moins la même origine. Et si enfin Leibnitz croit sauver par l'harmonie préétablie le dérangement des lois naturelles établies dans chacune de ces substances par les explications de Descartes, ce n'est qu'en accumulant toutes les difficultés dans la monade, qui comme principe n'est plus qu'un retour à la scolastique, une fausse interprétation de l'entéléchie d'Aristote.

C. Tandis que le grand stagirien considérait l'être en acte comme n'existant et n'agissant que dans et par l'être indéterminé, la matière, et ne différant de cette dernière que comme acte et forme des êtres particuliers, Leibnitz en fait, au contraire, à la suite de saint Thomas, un être particulier, absolument distinct de la matière dans sa substance propre, sans qu'il puisse parvenir, à cause de cette séparation, à expliquer les rapports de l'âme et du corps, se et trouve ainsi forcé d'admettre une harmonie préétablie, sans qu'il puisse même justifier en aucune manière comment cet être, la monade, qui est une force, un être en acte, puisse véritablement agir et être une force; loin de là, elle n'agit sur rien et rien ne peut agir sur elle : " 1° La monade dont nous " parlons ici n'est autre chose qu'une substance simple qui " entre dans les composés; simple, c'est à dire sans parties. " — 2° Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il " y a des composés; car le composé n'est autre chose qu'un " amas ou un agrégation des simples. — 3° Or là où il n'y a " point de parties il n'y a ni étendue, ni figure ni divisibilité " possible; et ces monades sont de véritables atomes de la " nature et en un mot les éléments des choses. — 4° Il n'y a

(1) *Théodicée*, Bonté de Dieu, 1re part., pag. 61-104, édit. Charpentier.

" pas moyen aussi d'expliquer comment une monade puisse
" être attirée ou changée dans son intérieur par quelque
" autre créature, puisqu'on n'y saurait rien transposer, ni
" concevoir en elle aucun mouvement, qui puisse être excité,
" dirigé, augmenté ou diminué là-dedans, comme cela se peut
" dans les composés où il y a du changement entre les par-
" ties (1). „ D'un autre côté, Leibnitz nous dit : " Tout est plein
" ce qui rend la matière liée, et comme dans le plein tout
" mouvement fait quelque effet sur les corps distants à me-
" sure de la distance, de sorte que chaque corps est affecté
" non seulement par ceux qui le touchent et se ressent
" en quelque façon de tout ce qui leur arrive, mais aussi par
" leur moyen se ressent de ceux qui touchent les premières
" dont il est touché immédiatement (2). „ Comment tout cela est-il possible? C'est de l'enfance de la philosophie! Zénon d'Elée avait déjà relevé toutes ces difficultés. Comment les monades inétendues peuvent-elles concourir à former un composé étendu? Comment la matière, étant indéterminée, peut-elle se ressentir d'un mouvement? c'est donc la monade qui meut et se trouve attirée dans son mouvement propre, et elle est inattirable. Comment enfin la monade inétendue simple de sa nature, peut-elle communiquer un mouvement à la matière étendue? Et si la matière ne l'éprouve point, comment une autre monade peut-elle l'éprouver, sans que son mouvement propre ne soit changé relativement aux autres monades qui ne l'éprouvent pas davantage en elles-mêmes? Il n'y a donc ni force véritable, ni mouvement réel, la matière indéterminée, le plein seul est, le reste n'est qu'illusion. C'est la faute de Descartes, la distinction de l'être étendu et de l'être inétendu, poussée jusqu'à ses dernières conséquences par Leibnitz, dans son désir d'expliquer par elle les faits connus : ou bien c'est le plein immobile de Parménide, ou bien c'est la force inétendue, mais force sans action possible.

Et cependant la monade renferme un progrès considérable comme science de la pensée, quelque imparfaitement qu'elle

(1) *Monadologie*, I, 1, 2, 3, 7, édit. Charpentier.
(2) *Principes de la nature et de la grâce*, III, édit. Charpentier.

soit définie et quelque insoutenable qu'elle soit dans ses conséquences. Elle n'est plus l'être en acte, mais elle est une force véritable; en même temps elle tend à donner au mouvement son sens propre, comme étant le produit de forces inhérentes à la nature des choses, et non un effet de Dieu s'employant tout exprès pour remuer le corps ainsi que l'âme le veut, comme le croyait Malebranche dans ses lois éternelles, ni un effet du même Dieu donnant une chiquenaude au monde afin de le faire marcher, comme Pascal le reproche à Descartes. Les monades, en un mot, sont des forces inhérentes à la nature de la matière, et qui la font agir et se mouvoir tel qu'elle le fait, et que Leibnitz, ignorant leur nature véritable, penseur de son siècle et cartésien à la fois, n'a pu définir autrement qu'il n'a fait.

CI. Enfin une dernière opinion importante de Descartes, à laquelle nous nous sommes arrêté, fut l'hypothèse d'une volonté indifférente et plus ample que l'entendement. Ses difficultés ne font également que s'accroître chez Leibnitz, et c'est en vain qu'il cherche à leur échapper par de nouvelles distinctions. Il rejette l'indifférence de la volonté, en quoi il a parfaitement raison; mais c'est pour la confondre avec la contingence et pour revenir, à travers toutes ses distinctions, à peu de chose près, à l'opinion même de Descartes.

L'homme est pour lui en quelque sorte un automate spirituel; expression qu'il faut entendre dans le sens de l'harmonie préétablie entre la monade âme et le composé corps, et non dans le sens de Spinoza qui fit de la pensée et du corps humain des modes de la pensée et de l'étendue divines. Leibnitz du reste nous explique parfaitement sa pensée en comparant l'harmonie préétablie entre les choses corporelles et les choses spirituelles à deux horloges bien réglées dont l'une marcherait avec l'autre sans que l'une tienne de l'autre, la première marchant en vertu de la nécessité géométrique, l'autre en vertu de la nécessité morale. « Distinction qu'il ne « faut que bien entendre, nous dit-il naïvement, comme celle « que nous avons posée (c'est le mot) bien souvent entre le né- « cessaire et le certain, et entre la nécessité métaphysique « et la nécessité morale. Et il en est de même de la possibi-

" lité et de l'impossibilité, puisque l'événement dont l'opposé " est possible est contingent, comme celui dont l'opposé est " impossible est nécessaire. On distingue aussi avec raison, " continue-t-il, un pouvoir prochain et un pouvoir éloigné, " et, suivant ces différents sens on dit tantôt qu'une chose " se peut et tantôt qu'elle ne se peut pas (1). „ Distinctions qui toutes présentent au plus haut degré la confusion que nous pouvons commettre entre l'idée et les jugements que nous portons sur elle, et qui ne prennent leur source que dans notre ignorance de la portée véritable du principe que nous envisageons. Nous en avons vu le secret plus haut, nous ne nous y arrêterons pas. Voyons ses conclusions : " Toutes les créatures intelligentes sont sujettes à quelque " passion ou à des perceptions au moins qui ne consistent " pas entièrement en ce que j'appelle des idées adéquates... " Et quant au parallèle entre le rapport de l'entendement " au vrai et de la volonté au bien, il faut savoir qu'une per- " ception claire et distincte d'une vérité contient en elle ac- " tuellement l'affirmation de cette vérité : ainsi l'entende- " ment est nécessité par là. Mais quelque perception qu'on " ait du bien, l'effort d'agir après le jugement, qui fait à mon " avis l'essence de la volonté, en est distingué : ainsi comme " il faut du temps pour porter cet effort à son comble, il " peut être suspendu et même changé par une nouvelle per- " ception ou inclination qui vient à la traverser, qui en dé- " tourne l'esprit qui lui fait faire quelquefois un jugement " contraire. C'est ce qui fait que notre âme a tant de moyens " de résister à la vérité qu'elle connaît et qu'il y a un si grand " trajet de l'esprit au cœur, surtout lorsque l'entendement " ne procède en bonne partie que par des pensées sourdes " peu capables de toucher. Ainsi la liaison entre le jugement " et la volonté n'est pas si nécessaire qu'on pourrait " penser (2). „ Descartes avait dit : La volonté est plus ample que l'entendement, et il entendait lui par entendement toutes les pensées claires et distinctes; Leibnitz, en étendant l'en-

(1) *Théodicée, Bonté de Dieu*, 2e part., pag. 81-237, édit. Charpentier.
(2) *Ibid.*, 2e part., pag. 311-252, idem.

tendement aux pensées sourdes, et en faisant consister la liberté dans la distance qui existe entre le jugement clair et distinct et les perceptions confuses qui peuvent le traverser, arrache d'abord la liberté à tout jugement vrai et dont nous avons une conscience parfaite, ce en quoi Descartes faisait précisément consister la liberté, et cela pour la revendiquer ensuite et uniquement à tous les jugements par pensées sourdes, lesquelles si elles sont loin d'être indifférentes, n'en dépassent que d'autant plus l'entendement, et détruisent notre liberté même, parce que étant sourdes nous ne pouvons en avoir aucune conscience ni responsabilité. Aussi le sens dans lequel il faudrait au juste prendre l'automate spirituel de Leibnitz, malgré ses subtiles distinctions, est le sens même de Spinoza : la liberté est l'ignorance des causes, comme la contingence, par laquelle Leibnitz explique la liberté, n'est en réalité aussi que l'ignorance des causes, car dans les actes de la volonté les pensées sourdes, confuses, dont nous ne pouvons nous rendre compte, loin de former l'essence de la liberté, en sont la destruction. Je ne suis libre qu'en tant que j'ai une conscience pleine et entière des actes de ma volonté.

CII. Nous paraissons sévère pour Leibnitz, ses fautes furent considérables, mais encore fallait-il être Leibnitz pour les commettre. De tous côtés, dans les sciences exactes, dans l'école, dans les subtilités du moyen âge, dans la philosophie contemporaine, partout il cherche un soutien à la philosophie et à la méthode cartésiennes, et sous ce rapport on a bien raison de dire que Leibnitz nous les présente sous leur forme la plus complète et la plus achevée. Il y porte une érudition sans exemple, une aisance d'esprit et de jugement étonnante ; il traite toutes les questions jusqu'aux plus ardues, jusqu'aux plus subtiles, avec une facilité comme si elles n'étaient qu'un jeu pour lui ; dans toutes les directions, il fait des observations d'une justesse incontestable et qui font encore autorité, et si enfin il ne s'élève point jusqu'à découvrir une direction nouvelle, du moins nous en donne-t-il bien des indices, par sa distinction des aperceptions et des idées confuses. Lui-même il ne pouvait aller au delà : si d'un côté les perceptions confuses ne pouvaient servir de point de dé-

part à une méthode et à une doctrine bien formulées, d'un autre côté aussi les difficultés qui restaient à vaincre étaient tellement considérables que nous allons en voir naître une nouvelle grande époque de sophistique qui en cherchera vainement la solution, et sans que nous puissions y voir revivre une seule fois la grande spéculation qui s'éteint avec Leibnitz.

LA SOPHISTIQUE MODERNE

CIII. La méthode du dix-septième siècle consista dans la recherche des natures simples et des notions claires et distinctes; les premières, chez Bacon, conçues encore dans un esprit tout scolastique, ne purent conduire à aucun résultat; les secondes, point de départ de la certitude et de la vérité chez Descartes, le conduisirent à la distinction des idées innées et des idées acquises; division de laquelle nous voyons naître successivement les idées simples et les idées complexes, adéquates et inadéquates, nécessaires et contingentes, en même temps que nous voyons se développer parallèlement chez Descartes une preuve de l'existence du moi en opposition avec celle du non-moi et une preuve de l'existence divine en contradiction avec celle du monde ; chez Locke, des qualités premières et des qualités secondes sans rapports définissables ; une substance infiniment infinie chez Spinoza, et infiniment finie à la fois; chez Malebranche, l'accord des actes de la pensée et du corps sans rapports entre eux, mais déterminé par des lois miraculeuses ; enfin une harmonie préétablie, chez Leibnitz, entre des substances simples sans rapports aucuns entre elles. Le seul Pascal semble faire exception, mais partant lui-même encore des notions simples, il désespéra de la raison humaine. Et cependant la plupart d'entre eux, physiciens et mathématiciens aussi grands qu'ils furent grands philosophes, ne mirent aucun frein à l'amplitude de leur pensée; ils analysèrent autant les phénomènes de la nature que ceux de leur pensée; ils en acceptèrent les données dans leur évidence spontanée et première, et ne cherchèrent à les expliquer et à les concilier qu'en partant des

principes et des idées qui leur paraissaient les plus éclatantes de vérité et de simplicité. Aussi sent-on à leur lecture, même à celle de leurs hypothèses les plus hardies, qu'ils ne se meuvent et que l'on ne se meut avec eux que dans un monde pleinement senti et pleinement pensé.

Après Leibnitz, la philosophie prend un tout autre caractère. Le dix-septième siècle laissait au dix-huitième des principes premiers dont il n'y avait point moyen de douter : la sensation nette, claire, franche, nous ne pouvons pas ne pas sentir ce que nous sentons en pleine conscience et en pleine évidence ; d'un autre des idées nécessaires et absolues, si évidentes encore que la pensée ne peut pas ne pas les penser. La nouvelle époque les reçut et les fit siens. Mais le dix-septième siècle lui laissait également toute une série d'hypothèses informes, chimériques, impossibles : les tourbillons, la vision en Dieu, les causes occasionnelles, les modes d'attributs, l'harmonie préétablie, le meilleur des mondes possibles, qu'elle n'acceptera naturellement point, elle daignera à peine s'en moquer. Aussi le dix-huitième siècle ne soupçonnera-t-il en aucune manière qu'il va entreprendre une lutte impossible, sans issue, car ces hypothèses, qu'il dédaigne, elles avaient été les conséquences nécessaires des principes qu'il accepte. C'était une contradiction inhérente aux données de l'époque entière. Les uns nieront la sensation, les autres nieront l'idée; d'autres au contraire voudront expliquer l'idée par la sensation, d'autres la sensation par l'idée, et sans qu'ils puissent faire faire un pas ni à l'évidence ni à la science d'aucune. On fera appel au bons sens et à la raison, à l'histoire et aux sciences, à l'amour du vrai et du bien, à toutes choses, pour revenir toujours à la distinction première de la sensation et des idées simples et nécessaires, qui comme telles entraînaient les solutions du dix-septième siècle, et ne permettaient aucunes autres. Aussi la dernière époque prendra-t-elle forcément tous les caractères d'une époque de sophistique.

CIV. D'abord qu'est-ce qui emporte plus d'évidence et de certitude, la sensation immédiate ou l'idée simple et nécessaire? De là deux écoles, les sensualistes et les idéalistes, tout comme nous avons rencontré au moyen âge les nomina-

listes et les réalistes, et dans l'antiquité les disciples d'Héraclite et de Parménide, les Gorgias et les Protagoras, et comme nous rencontrerons toujours deux directions opposées dans toutes les époques dont le point de départ sera un principe imparfaitement conçu. De plus nous verrons l'école sensualiste tourner insensiblement à l'idéalisme, et l'école idéaliste arriver peu à peu au sensualisme et à la matière. La pensée est une et elle s'impose dans son unité à quiconque ne la voit point. Les sensualistes, poursuivant avec énergie leur direction, finiront fatalement par conclure à l'être nécessaire et absolu du monde sensible, de là l'obligation de rendre compte des idées nécessaires et absolues; les idéalistes au contraire, procédant de ces dernières, finiront par les identifier avec le monde sensible duquel il doivent également rendre compte à leur manière, mais de là l'obligation de relever à leur tour de la sensation et du monde sensible. Comme des enfants qui dansent en cercle, l'un vient prendre successivement la place de l'autre, et sans qu'ils avancent ni reculent.

Et de toute nécessité : nous ne jugeons nos idées les unes que par les autres; étant donc accordé n'importe quelle différence de certitude et de vérité soit aux unes, soit aux autres, nous détruisons notre faculté de juger jusque dans ses racines, et ce n'est plus que par de faux moyens, une éloquence illusoire, des obscurités inintelligibles, des oppositions sans raison, des paralogismes sans fin, que nous dépassons en apparence les bornes que nous nous sommes aveuglément tracées. Une distinction, du moment que nous la posons comme première, ne saurait être résolue par aucune de ses conséquences, et par la raison fort simple, c'est qu'elle n'est point et ne peut pas être première; toute distinction suppose un principe supérieur et commun; c'est encore de la vieille logique aristotélicienne. Or, le principe commun faisant défaut, la distinction repose en l'air, quelque évidente qu'elle soit, elle n'est qu'une apparence et toutes ses déductions ne peuvent être que des illusions. Le monde sensible et le monde intelligible, le moi et le non-moi, l'être absolu et l'être concret, resteront séparés par un abîme infranchissable, qui se présentera sous toutes les formes et à

chaque instant parce qu'il est contenu tout entier dans la distinction première, la nécessité de l'idée et la contingence de la sensation. Ce sera en vain que l'idéalisme et le sensualisme changeront de nom et d'enseigne, deviendront le criticisme, le synthétisme, la philosophie du bon sens, le positivisme, l'éclectisme, la distinction admise au nom de son évidence propre et première, elle ne pourra absolument pas conduire à résoudre aucune des difficultés contenues implicitement dans la distinction même; et l'impossibilité de conclure du moi au monde extérieur, de l'être déterminé à l'être indéterminé, de la chose étendue à la chose non étendue, qui en fut déjà la conséquence au dix-septième siècle, renaîtra toujours et dans tous ses paralogismes possibles. Combattant les solutions données au nom du même principe, de la même distinction qui leur avait donné naissance, la philosophie nouvelle ne sortira de son éternel cercle vicieux qu'après avoir montré par des excès dans toutes les directions que l'évidence de la sensation, aussi bien que celle de l'idée nécessaire, conduisent au néant de toute philosophie et de toute certitude, à des oppositions sans termes, à des métaphysiques positives, à des idées négatives, à la perversion de tout sentiment de la réalité et de la vérité.

CV. Il n'en peut être autrement : la sensation nous donne immédiatement l'objet, mais elle est toujours autre et varie sans cesse avec l'objet et les circonstances; l'idée nécessaire au contraire ne nous enseigne point la nature de son objet, mais elle est toujours la même et dans toutes les circonstances, ses caractères sont éclatants, personne n'en doute. Or, quelle que soit l'importance plus grande de certitude et d'évidence que nous accordions soit à l'une, soit à l'autre, que nous acceptions même chacune dans son sens et ses caractères propres comme Kant et les éclectiques, dans toutes directions nos opinions se valent, et présentent, comme le nominalisme et le réalisme, un même développement scientifique, une égale ignorance des principes véritables de la pensée et des conditions et règles de leur découverte. Ou bien nous expliquons le monde sensible par le monde intellectuel ou bien celui-ci par le premier, les uns le feront systéma-

tiquement, les autres selon les questions à tour de rôle. Mais comment pouvons-nous vouloir établir un lien entre les deux quand nous envisageons les notions mêmes qui s'y rapportent, d'une façon diamétralement opposée, les unes comme toujours autres ou comme pouvant ne pas être, mais donnant l'objet, les autres comme toujours les mêmes, nécessaires, mais ne donnant que la pensée et non l'objet? Pour être conséquent il faudrait nier l'existence des unes ou celle des autres; mais c'est absurde. Ou bien il faudrait les concilier; mais sans paralogisme c'est impossible; elles sont opposées du tout au tout. Reste le scepticisme, mais comment le justifier? ces mêmes notions constituent la pensée dans leur étroite union et nous donnent à la fois les chefs-d'œuvre de la littérature et toutes les grandes découvertes des sciences exactes. Il faut nier toute philosophie et ne nous arrêter qu'aux sciences! ce fut la dernière solution, elle fut aussi la moins réfléchie; comment nous y prendre pour parvenir seulement à coordonner les faits des sciences de manière à en faire des vérités nécessaires? Il n'y avait point d'union; toujours, partout, il fallait expliquer l'idée sensible par les notions nécessaires ou les notions nécessaires par l'idée sensible et cela en les voyant dans leur évidence première comme essentiellement différentes et inconciliables: c'était, en dehors des solutions du dix-septième siècle, se forcer la main aux sophismes et aux confusions de toutes sortes et de toutes espèces.

Toutefois, comme les sophistiques de l'antiquité et du moyen âge, l'époque nouvelle n'est pas sans grandeur; impuissante à sortir d'un cercle éternel et à découvrir un principe nouveau et supérieur, elle n'en arrivera pas moins à rendre cette découverte palpable, même facile par le nombre et l'étendue de ses recherches, poursuivies à l'extrême. Les uns, abandonnant les hypothèses, se voueront entièrement à la spéculation purement scientifique, ils développeront en tous sens les grandes découvertes des siècles passés et leur donneront, par l'étendue de leurs expériences, des assises en quelque sorte inébranlables. Les autres, voyant le monde métaphysique s'écrouler, s'arrêteront aux études de morale, d'histoire, de politique; le genre humain, ses devoirs, ses

lois, son progrès, son but sont analysés dans les voies les plus heureuses. Et si quelques-uns persistent dans la recherche de la portée véritable des principes premiers de la pensée et s'ils voient les contradictions et les oppositions renaître comme d'elles-mêmes sur leurs pas, que tantôt ceux-ci désespèrent de toute solution, que tantôt ceux-là croient de bonne foi la formuler par quelque paralogisme, ils porteront par cela même l'étude et l'expérience des phénomènes de la sensation et de la portée des idées nécessaires à un degré que ne soupçonnait point le dix-septième siècle, et arriveront à rendre la découverte d'une nouvelle direction d'une facilité d'autant plus grande que la plupart déjà dans les derniers temps la prévoiront et la définiront en partie.

KANT

CVI. Nous ne nous arrêterons qu'au seul Kant, le représentant le plus illustre de l'époque entière. Disciple de Wolf, de Condillac et de Hume, il accepte, en un sens, la manière de voir de l'un, et en un autre les principes des premiers; et en même temps sa doctrine ouvre une seconde ère à la nouvelle sophistique, de sorte qu'il nous présente à la fois les fautes de ses prédécesseurs et celles de ses successeurs, soit dans ses conclusions, soit dans son point de départ. Esprit d'une pénétration surprenante et d'une rare persistance dans la poursuite de ces idées, il croira que la critique seule des deux directions en présence pouvait conduire à une solution scientifique et il n'acceptera le point de départ de Condillac et de Wolf que dans ce qu'ils renferment de vraiment incontestable. Aussi Kant nous présente-t-il au plus haut degré le curieux exemple de ce que peut le poids des données acquises d'une époque sur les résolutions mêmes les plus sages, et sur la pensée la plus puissante.

« Aucune de nos connaissances ne précède l'expérience, « dit-il, toutes commencent avec elle. » « Mais il y a en nous « des connaissances qui ne dépendent pas de telles ou telles « expériences, mais qui ne dépendent absolument d'aucune.

" Ce sont les connaissances *a priori*, auxquelles sont opposées " les connaissances empiriques, qui ne sont possibles qu'*a* " *posteriori* (1). „ Jusqu'au philosophe de Königsberg on entendait, ainsi que nous venons d'en faire la remarque chez Leibnitz, par connaissances *a priori* celles qui procédaient de la science de la cause, et par connaissances *a posteriori* toutes celles au contraire qui ne procédaient que de la science des effets. " C'est ainsi, observe Kant lui-même, qu'on dit de " quelqu'un qui mine les fondements de sa maison qu'il devait " savoir *a priori* qu'elle s'écroulerait. Cependant il ne pouvait " réellement le savoir qu'*a posteriori;* ne fallait-il pas en effet " que l'expérience lui fît voir que les corps gravitent et tombent " quand ils sont abandonnés à leur propre poids (2)? „ Le sens de ces expressions lui paraît donc insuffisant et il croit devoir l'étendre et le rendre plus rigoureux; ainsi la nécessité et l'universalité deviennent pour lui les seuls caractères certains d'une connaissance *a priori*, tandis que toutes les données desquelles relève l'expérience lui paraissent également contingentes, *a posteriori*, leur contraire toujours possible : " L'expérience nous dit-il, ne donne jamais ses jugements " pour essentiellement et strictement universels; ils sont " seulement d'une généralité supposée et comparative, au " moyen de l'induction (3)? „

Jusque-là Kant est tout idéaliste, mais ce par quoi il revient aux sensualistes, c'est qu'il maintient strictement son point de départ et celui de Condillac. " Toutes nos connais-" sances commencent par l'expérience. „ Sans l'expérience toutes nos connaissances *a priori* resteraient vides, sans objet et sans matière; aussi est-ce par l'expérience seule que la pensée reçoit sa véritable portée et que les vérités subjectivement nécessaires deviennent objectivement démontrables; là où l'expérience, l'objet, échappe à la pensée, celle-ci se perd dans une vaine dialectique, toute idéale, essentiellement subjective, dans de simples postulats de la raison spéculative, sans possibilité de démonstration. Tout Kant est dans ce point

(1) *Critique de la raison pure*, introd., I, I, 2, trad., Tissot, t. I.
(2) *Ibid.*, introd., I, IV, idem.
(3) *Ibid.*, introd., II, VI, idem.

de vue qui paraît d'une justesse parfaite. Il croule par lui-même : comment peut-il y avoir des propositions absolument indépendantes de l'expérience et qui cependant ne se forment qu'à la suite de l'expérience? Il faut de toute nécessité qu'il y ait un rapport quelconque entre elles, quelque lointain qu'il soit. Mais Kant ne peut songer à le découvrir : tous les jugements *a priori* et tous les jugements *a posteriori* sont essentiellement différents ! ils lui paraissent donc sans rapport quoiqu'il affirme expressément ce rapport. Sans l'objet, la démonstration immédiate et complète est impossible, reste subjective; mais pour la même raison aussi, cette dernière affirmation est également impossible, attendu qu'il n'y a aucun rapport entre l'objet dont le contraire est toujours possible, et la démonstration qui ne devient nécessaire que subjectivement, ne peut recevoir une valeur quelconque par l'objet sans nécessité aucune. Le paralogisme est de toute évidence.

CVII. Il fallait en sortir. Il y a des jugements analytiques et des jugements synthétiques, dit-il, " dans les premiers le " prédicat appartient au sujet comme quelque chose d'y con- " tenue (d'une manière cachée), dans les derniers au con- " traire, le prédicat est complétement étranger au concept du " sujet, quoique en vérité en liaison avec lui (1). „ Les restrictions sont remarquables, voyons ses exemples : " Tous " les corps sont étendus, voilà un jugement analytique; tous " les corps sont pesants est au contraire un jugement syn- " thétique (2). „ La notion d'étendue est-elle contenue dans celle du corps, ou celle du corps dans celle de l'étendue? Quoi qu'il en soit, dans les deux cas, les deux notions sont également différentes, et si nous affirmons l'une de l'autre, c'est en vertu d'un jugement synthétique : ce qui est contenu dans l'idée du corps c'est elle-même, mais comme telle elle nous est inconnue, et c'est précisément parce qu'elle nous est inconnue, que nous en jugeons par une autre idée qui en elle-même en est complétement différente.

(1) *Critique de la raison pure*, introd., IV, XI, trad. Tissot, t. I.
(2) *Ibid.*, introd., VI, XI, idem.

S'il y avait dans l'esprit des jugements analytiques, nous n'en jugerions en· aucune manière, nous verrions simplement le contenu de nos idées, nous percevrions et nous ne jugerions point. Tous nos jugements son synthétiques. Mais ils ne le sont pas encore dans le sens que Kant donne à ces derniers. Un prédicat complétement différent de son sujet, ne saurait en être ni affirmé ni nié, nous prononcerions des mots en l'air : le froid est rond! il faut qu'il y ait une liaison entre eux. Kant le reconnaît, et toute sa distinction n'a d'autre sens, sinon que nous attribuons des prédicats à des sujets qui se trouvent dans un rapport plus ou moins éloigné entre eux selon la science que nous en possédons; c'est une question de degrés et non de séparation absolue. Mais telle ne pouvait être l'opinion de Kant. Que seraient devenues les connaissances *a priori* et les connaissances *a posteriori*, les idées nécessaires et les idées contingentes? Aussi la division, qui ne repose que sur le besoin de la cause, détruit-elle jusqu'à cette dernière. " Un corps est étendu : est une proposition *a priori*, nous dit-il en termes formels. „ Cependant Descartes nous assure que l'étendue c'est le corps; cette dernière proposition est-elle également *a priori?* La nouvelle distinction de Kant n'est que son paralogisme sous une nouvelle forme : l'idée d'étendue est *a priori*, soit; l'idée de corps est *a posteriori*, soit encore; et l'idée d'étendue est encore, sous le point de vue du temps *a posteriori* à celle du corps : " Toutes nos con- " naissances commencent par la sensation; „ soit encore, mais comment pourrions-nous faire de cela des jugements analytiques et *a priori*, c'est ce que Kant ne nous explique point et laisse profondément inexplicable.

Cependant sa pensée est fort juste au fond; c'est la faculté productrice des idées innées de Descartes, les opérations propres à l'esprit de Locke, les perceptions confuses et nécessaires de Leibnitz qu'il a en vue, et il est incontestable que nous pensons suivant de certaines lois, lois nécessaires, inhérentes à la nature de notre esprit, et c'est sans doute encore en vertu d'elles que nous produisons certains jugements qui nous paraissent ne pouvoir être autrement qu'ils ne sont. Mais ces lois aussi nous sont inconnues, et la science que nous

pouvons en avoir est essentiellement *a posteriori ;* nous n'avons aucune perception immédiate de la nature de la pensée, nous n'en jugeons que par ses effets: si ces derniers nous paraissent parfois nécessaires dans nos jugements, ce n'est aucunement une raison pour identifier l'effet et la cause, et encore moins pour confondre deux notions différentes avec le contenu d'une même notion; ce n'est pas le dix-septième siècle qui aurait commis pareilles fautes.

CVIII. Notre remarque est tellement juste que Kant lui-même, sur le point de définir une véritable loi de la pensée : que nous pensons toutes choses dans l'espace et le temps, la distingue parfaitement des concepts *a priori*, mais ce n'est que pour retomber plus avant dans les mêmes fautes. « Ce qui « dans le phénomène, nous dit-il, correspond à la sensation « en est *la matière;* mais ce qui fait que la diversité dans les « phénomènes peut-être coordonnée dans certains rapports « s'appelle forme du phénomène. Ce en quoi les sensations « s'ordonnent et par quoi elles sont susceptibles d'être ré- « duites en une certaine forme, ne peut être encore la sensa- « tion. Il n'y a donc que la matière seule de tout phénomène « qui nous soit donnée *a posteriori :* sa forme toute préparée « *à priori* dans l'esprit doit l'attendre et, par conséquent, « pouvoir être considérée indépendamment de toute sensa- « tion (1). » Grande question! Si toutes nos perceptions ne se coordonnent que grâce à une forme, ou à une loi qui en permette la coordination, ce n'est pas une raison pour que nous puissions la séparer de la sensation même. Loin de là, elle ne devient idée que par elle, ne subsiste que par elle, et du moment que nous les séparons, nous ne nous trouvons non pas en présence de la forme première, mais de notions postérieurement formées. Ainsi dans la forme, dans la loi qui est en question, que nous pensons et sentons toutes choses dans l'espace et le temps, autre chose est évidemment la sensation que nous éprouvons dans ces conditions, autre chose les idées que nous nous formons après coup de l'espace et du temps ; celles-ci elles-mêmes, tout comme la sensation, tombent sous

(1) *Critique de la raison pure*, 36, pag. 60, trad. Tissot, t. I.

le coup de la loi, et ne doivent pas être confondues avec elle. Ce ne pouvait être l'opinion de Kant, aussi continue-t-il : " J'appelle *pures* (dans le sens transcendental) toutes les re- " présentations auxquelles rien de ce qui appartient à l'ex- " périence ne se trouve mêlé. D'où il suit que la forme pure " des intuitions sensibles, en général, se trouve *à priori* dans " l'esprit où toute la diversité des phénomènes est perçue " dans de certains rapports. Cette forme pure de la sensibi- " lité s'appelle aussi intuition pure (1). „ Il faut avouer que Kant se donne infiniment de peine pour sortir par de nouvelles expressions des difficultés qui s'amoncellent autour de lui. Le fin mot en est " qu'il y a deux formes pures de nos " intuitions sensibles, comme principes de la connaissance " *à priori*, à savoir, l'espace et le temps (2). „ Intuitions pures de l'intuition sensible! Il y a donc une intuition de l'intuition, ce qui est complétement incompréhensible. De plus, ces intuitions pures sont les principes de toutes nos connaissances *à priori*, nous dit-il, la source, nous dit-il encore, d'une science entière, de l'esthétique transcendentale, de tous les concepts *à priori* qui peuvent s'y rapporter. Mais comment, de quelle manière? Y aurait-il une intuition pure des intuitions encore pures *à priori*, de l'intuition sensible? Aucune raison pour s'arrêter. Le fait est que Kant considère à la fois l'espace et le temps comme les lois absolues des intuitions sensibles, et comme des concepts distincts; et en les distinguant en même temps des notions *à priori* et des sensations, il les appelle intuitions pures, afin de sortir de la difficulté; car le mot forme disait à la fois trop et trop peu, il y aurait eu forme de forme, et d'un autre côté pas de forme du tout, si nous n'en avons pas le concept. Quoi qu'il en soit, il échappe ainsi à la fois à l'impossibilité où se trouvent les sensualistes de conclure, en partant de la sensation, aux concepts absolus de l'espace et du temps, et il ne verse point dans la faute des idéalistes qui, considérant l'espace et le temps comme des idées adéquates, les confondirent avec l'être réel. Mais, en

(1) *Critique de la raison pure*, 37, pag. 60, trad. Tissot, t. I.
(2) *Ibid.*, 39, pag. 62, idem.

somme, il ne fait qu'obscurcir la question sans la résoudre : ou bien, l'intuition pure de l'espace et du temps est en rapport avec l'intuition sensible, et, en ce cas, elle ne saurait l'être avec les connaissances *a priori*, qui en sont essentiellement distinctes, ou bien elle l'est avec ces dernières, et alors comment quelque chose peut lui répondre, être en rapport avec elle, dans les intuitions sensibles ?

CIX. De là de nouvelles distinctions, de nouvelles sciences ! " Notre connaissance découle de deux principales sources " intellectuelles, d'abord de cette capacité de recevoir les " représentations de la sensibilité, que Kant définit la " capacité (la réceptivité) de notre esprit d'avoir des repré- " sentations en tant qu'il est affecté d'une manière quel- " conque ; la seconde, la faculté de connaître un objet par " ces représentations (la spontanéité des concepts) qui est " l'entendement (1) „ — " Sans la sensibilité aucun objet ne " nous serait donné et sans l'entendement aucun ne serait " pensé. Des pensées sans matière ou sans objet sont vaines, " des intuitions sans concepts sont aveugles, et l'entende- " ment ne peut rien percevoir et les sens rien penser (2). „ Soit ! l'aphorisme est ancien, mais ce qui est nouveau c'est que Kant, après avoir découvert l'esthétique transcendantale, qu'il définit " la science des principes *a priori* de la sensibilité „ la science des principes qui nous servent à coordonner nos sensations, par suite à les penser, découvre maintenant une logique transcendantale, qui en est différente, et n'est cependant ni la logique générale, ni la logique élémentaire, ni la logique appliquée, mais qui est la science de l'entendement pur " qui détermine l'origine, la circonscription " et la valeur objective de ses connaissances par l'étude des " concepts tout à fait *a priori*. „ De prime abord tout cela est parfaitement incompréhensible : comment l'esthétique transcendantale est la science des principes *a priori* de la sensibilité, et, sans la sensibilité aucun objet ne nous est donné et toute pensée est vaine ; il semble donc que Kant aurait dû

(1) *Critique de la raison pure*, 81, pag. 94, trad. Tissot, t. I.
(2) *Ibid.*, 82, pag. 95, trad. *Id.*, t. I.

définir tous ces principes *a priori* de la sensibilité, pour mettre fin du coup à toutes les pensées sans matière et sans objet. Mais que devenaient alors les connaissances et les concepts *a priori*, sans rapport avec les données de l'expérience? Une fois qu'il avait acquis par son hypothèse de l'intuition pure le rapport entre l'objet et la pensée, il ne pouvait le poursuivre, l'objet étant toujours contingent, mais il dut changer de direction et chercher à découvrir dans le sens des idées *a priori*, les règles propres à ces idées mêmes, et comme l'esthétique transcendantale est l'intuition de l'intuition, de même la logique transcendantale sera l'*a priori* de l'*a priori*. C'est une nouvelle faute, mais Kant ne pouvait pas ne pas la commettre, son point de départ est double, et toute sa doctrine le restera.

Au fond cependant, la pensée de Kant est encore une fois juste : à part cette distinction sans raison de l'esthétique et de la logique transcendantales, et qu'il ne fit que pour rendre possible son point de départ : que toutes nos connaissances commencent par l'expérience, ce que Kant veut par la logique transcendantale, c'est définir les fonctions fondamentales de l'entendement. Mais comme tout à l'heure il a confondu les idées de l'espace et du temps avec la loi inconnue d'après laquelle nous les pensons, de même il confondra maintenant dans la logique transcendantale les fonctions avec les concepts qui leur répondent, et au lieu de s'arrêter d'abord à la fonction pour passer de là aux concepts, il ne verra que ces derniers, et passera à l'analyse des interprétations que nous pouvons en faire. De là deux nouvelles parties : l'analytique des concepts et l'analytique des principes.

CX. Voyons la première : d'après l'aveu de Kant elle ne devrait être que l'étude des fonctions premières de l'entendement, et elle ne sera en réalité que l'exposé des divers concepts qu'il croira contenus dans les diverses espèces de jugements. Le biais qu'il trouve pour ne pas aborder l'analyse des fonctions premières de l'entendement est fort intéressant. « Toutes les intuitions, comme sensibles, reposent sur des « affections, et les concepts par conséquent sur des fonctions. « J'entends par fonction l'unité d'action nécessaire pour

" ordonner différentes représentations et en faire une repré-
" sentation commune. Les concepts ont donc pour base la
" spontanéité de la pensée (1)! Comment les concepts ont pour base la spontanéité de la pensée, et ils reposent sur des fonctions qui ordonnent différentes représentations de manière à en faire une seule? Mais soit, dans la première phase, Kant entend la formation du concept, et dans l'autre celle du jugement qui effectivement coordonne deux représentations en une représentation commune, la confusion est complète, et c'est ce qui nous explique cet autre passage : " Nous
" ne pouvons avoir aucune intuition indépendamment de la
" sensibilité, l'entendement n'est donc pas une faculté intui-
" tive (malgré la spontanéité des concepts). " Mais, ôtez l'in-
" tuition, il n'y a point d'autre manière de connaître que par
" concepts. Par conséquent, la connaissance de toute intel-
" ligence, du moins de toute intelligence humaine, est une
" connaissance par concepts, non intuitive, mais discursive...
" Or, l'entendement ne peut faire d'autre usage de ses con-
" cepts que de juger par leur moyen... et l'entendement en
" général peut être représenté comme une faculté de
" juger (2)." C'est un véritable tour de force que tout ce passage. On cherche le fil conducteur pour découvrir les concepts purs ou les fonctions premières de l'entendement, et on se trouve transporté, par une distinction qui n'a aucun rapport au même ordre d'idées, la connaissance intuitive et la connaissance discursive, à rechercher les conditions du jugement. Que disons-nous, du jugement? Kant nous transporte comme par enchantement bien plus loin, et c'est à peine s'il nous fait entrevoir les diverses espèces de raisonnements :
" Si nous faisons abstraction de toute matière d'un jugement
" en général, et que nous n'y considérions que la forme seule
" de l'entendement, nous trouvons alors que la fonction de
" la pensée peut être ramenée à quatre titres dont chacun
" comprend trois moments au degré : 1° Quantité des juge-
" ments : *généraux*, *particuliers*, *singuliers ;* 2° qualité : *affir-*

(1) *Critique de la raison pure*, 104, pag. 111, trad. Tissot, t. I.
(2) *Ibid.*, 104, pag. 111, trad. *Id.*, t. I.

“ *matifs*, *négatifs*, *indéfinis;* 3° relation: *catégoriques*, “ *hypothétiques disjonctifs;* 4° modalité : *problématiques*, “ *assertoriques*, *apodictiques* (1). ”

CXI. C'est une sophistique sans relâche. Aussi suffit-il de la simple inspection de ce tableau pour se convaincre combien nous sommes loin d'un principe ou d'une loi supérieure quelconque des fonctions de l'entendement: quantité, qualité, relation, modalité; d'où viennent ces fonctions, et ne supposent-elles point des fonctions antérieures? Elles ne font illusion que par leur trompeuse évidence. Mais le tableau dans son ensemble n'est pas davantage une division sérieuse des diverses fonctions du jugement. Toutes ces fonctions sont également secondaires, sauf le jugement affirmatif simple, et, loin d'être intelligibles, abstraction faite de tout contenu des jugements, elles supposent au contraire des jugements de jugements, et le contenu entier de la pensée, toute une série d'idées formées. Tout jugement exprime un rapport entre deux notions, ce rapport peut-il être négatif, hypothétique, disjonctif, etc., par lui-même? Évidemment non, il faut que les notions soient jugées telles par la pensée même et antérieurement à la forme qu'elle leur donne dans leur expression. Ce n'est donc pas, abstraction faite du contenu du jugement, que nous pouvons diviser ses fonctions selon ce tableau, mais c'est bien en tenant compte de tous les rapports possibles qui peuvent exister entre les idées données et la pensée dans son jugement unique et premier, que nous pouvons l'admettre. Il n'y a pas une fonction de jugements hypothétiques, ni une fonction de jugements catégoriques, mais il y a diverses espèces de notions formées qui par la diversité seule de leur contenu se trouvent dans des rapports différents avec le même entendement. De là non seulement les formes hypothétiques, négatives, disjonctives, etc., mais encore les formes interrogatives, impératives, toute la syntaxe et la grammaire, et non une analytique transcendantale des concepts *a priori* de l'entendement. Ni le sujet, ni le prédicat d'un jugement à former ne sont par eux-mêmes hypothétiques, assertoriques, catégoriques ou

(1) *Critique de la raison pure*, 105, pag. 111, trad. Tissot, t. I.

singuliers, plusieurs, négatifs; ils sont purement et simplement deux données, et ce n'est que selon que nous les jugeons par nos autres données acquises dans tel ou tel autre rapport entre elles et avec la pensée entière que nous leur donnons une forme qui exprime ce rapport; ce ne sont donc point des formes premières et propres à la faculté de juger comme telle, mais bien des formes secondaires, produits du jugement lui-même. Du reste Kant le sait fort bien; il dit : " Que dans la première espèce " on ne considère que deux concepts (ce qui est le vrai juge- " ment), dans la seconde deux jugements, dans la troisième " plusieurs jugements entre eux (1). „ Mais par cela même il détruit la classification entière, car autre chose sont les fonctions propres du jugement et les formes multiples et sans fin qui peuvent en dériver. Aussi tout le tableau n'aurait-il que l'importance d'une illusion passagère, si, par un retour analogue à celui qui l'y a conduit, Kant ne revenait point à identifier de nouveau ces soi-disant fonctions du jugement avec des concepts purs et cela pour arriver à établir ses catégories.

CXII. Kant vient de nous dire que les connaissances sensibles étaient intuitives, mais que les concepts *a priori* étaient des connaissances discursives, quoique spontanées. Comment cela est-il possible? Par une opération fort simple, la synthèse : " La synthèse pure, conçue d'une manière générale, " nous donne le concept intellectuel pur ; „ et " j'entends par " synthèse, dans le sens le plus large l'action d'ajouter les " unes aux autres plusieurs représentations différentes et " d'en saisir la diversité en une seule connaissance (2) ; „ et il entend par synthèse pure, " l'action d'ajouter plusieurs re- " présentations différentes, non pas empiriques, mais, au " contraire, données *a priori* (comme la diversité dans l'es- " pace) (3). „ Les conséquences que Kant va déduire de cette définition ne sont intelligibles qu'à la condition que nous considérions bien la logique transcendantale comme l'*a priori* de l'*a priori :* la possibilité de la synthèse des repré-

(1) *Critique de la raison pure,* 109, pag. 114, trad. Tissot.
(2) *Ibid.,* 112, pag. 114, 118, trad. *Id.,* t. I.
(3) *Ibid.,* 116, pag. 120, trad. *Id.,* t. I.

sentations sensibles est *a priori* dans l'esprit; et la possibilité de la synthèse des données qui sont elles-mêmes *a priori* est encore *a priori* dans l'esprit relativement à ces dernières; leur synthèse ne serait point possible sans cette condition : " La première chose qui doit nous être donnée pour faciliter " la connaissance de tous les objets *a priori*, c'est la diver- " sité de l'intuition pure. La synthèse de cette diversité est " la seconde chose; mais aucune connaissance n'est encore " donnée jusque-là. Les concepts qui donnent l'unité à cette " synthèse pure, et qui consistent dans la simple représenta- " tion de cette unité synthétique nécessaire, sont la troisième " chose requise pour la connaissance d'un objet quelconque, " et reposent sur l'entendement : „ Or l'entendement est la faculté de juger, nous a-t-il dit, donc " la fonction qui donne " l'unité aux différentes représentations en un jugement est " la même qui la donne aussi à la simple synthèse des diffé- " rentes représentations en une seule intuition, et cette unité, " entendue dans un sens général, s'appelle le concept pur de " l'entendement (1). „ — " Par conséquent, le même enten- " dement exerçant précisément les mêmes opérations qui lui " servent à donner aux concepts la forme logique d'un juge- " ment, au moyen de l'unité analytique, introduit aussi une " matière transcendantale dans ses représentations de l'unité " synthétique de la diversité dans l'intuition en général; ce " qui fait qu'on appelle concepts purs de l'entendement ceux " qui se rapportent *a priori* aux objets. „ — " Il y a donc pré- " cisément autant de concepts purs de l'entendement qui se " rapportent *a priori* aux objets de l'intuition en général, " qu'il y a dans le tableau précédent des fonctions logiques " dans tous les jugements possibles. „ Le tour est fait! Il y a en vérité de quoi se perdre dans cette sophistique continuelle, les expressions changent de sens et de portée à vue d'œil et le tout devient d'autant plus incompréhensible qu'il y a toujours au fond un principe fort juste : La pensée saisit un rapport commun entre deux données, elle en fait une synthèse, une unité; mais, comme jugement et non comme con-

(1) *Critique de la raison pure*, 119, pag. 120, trad. Tissot, t. I.

cept, et si un concept unique est formé à la suite du rapport entre deux données, il leur est postérieur, il est un produit de la faculté de juger et non une condition. D'un autre côté, cependant, il faut pour que la pensée puisse saisir le rapport, l'unité entre deux données diverses, qu'elle en possède la puissance, la possibilité de le faire, et que cette puissance soit inhérente à sa nature, antérieure au jugement formé. Point de doute, pour que nous saisissions le rapport entre deux données, il faut que nous possédions la puissance de saisir ce rapport. Puissance qui sera nécessaire, *a priori*, tout ce que voudra Kant, mais elle ne sera jamais un concept pur, qui, d'après lui-même, est toujours la synthèse d'une diversité donnée. Telle n'est pas sa conclusion : le jugement est une unité, comme tel une synthèse, comme synthèse, il suppose une unité dans l'entendement même, cette unité est seule intuition et comme telle un concept pur, et il y a forcément dans l'entendement autant de concepts purs que de manières de saisir les rapports des diverses données par les fonctions du jugement. La confusion un moment distincte redevient complète, et Kant croira sincèrement devoir appeler ces concepts catégories d'après Aristote. „ Puisque, ajoute-„ t-il, son but était le nôtre : „ 1° catégorie de la quantité : *unité*, *pluralité*, *totalité*; 2° de la qualité : *relation*, *négation*, *limitation*; 3° de la relation : *inhérence et substance*, *causalité et dépendance*, *communauté*; 4° de la modalité : *possibilité*, *existence*, *nécessité* (1). „

CXIII. Ces catégories représentent, selon Kant, „ l'inven-„ taire complet de tous les concepts originellement purs de „ la synthèse que l'entendement renferme en lui-même *a* „ *priori* (2). „ Ce sont les concepts primitifs, les concepts véritablement fondamentaux de l'entendement et il les croit sérieusement supérieurs aux catégories d'Aristote. La division d'Aristote, nous dit-il, n'a été recueillie par lui qu'au hasard, tandis que les siennes lui paraissent „ systématiquement sor-„ ties d'un principe commun, savoir la faculté de juger (qui

(1) *Critique de la raison pure*, 118, pag. 121, trad. Tissot, t. I.
(2) *Ibid.*, 119, pag. 121, trad. *Id.*, t. I.

« est la même que celle de penser) (1). » Ce qui prouve à la fois combien Kant se trompe et sur la valeur des catégories d'Aristote, et sur la portée des siennes propres. Les catégories d'Aristote sont les manières d'être suprêmes de l'être, et, son point de départ admis, ainsi que la science de son temps, elles se soutiennent d'une façon inébranlable; celles de Kant, au contraire, si elles sont bien aussi la conséquence forcée de son point de départ, elles n'en ressortent que par des fautes continuelles, et le principe même admis, elles le détruisent immédiatement.

Et c'est ce qui distingue si profondément les époques de sophistique de celles de la grande spéculation. Les unes comme les autres procèdent d'évidences premières; mais, tandis que dans la grande philosophie, elles sont le résultat, la synthèse en une unité, pour parler le langage de Kant, de la somme des connaissances acquises, et permettent par suite à la pensée son plein développement dans l'établissement de leurs conséquences, il n'en est plus de même dans les époques de sophistique; le principe, toujours légué par une époque antérieure, se confirme de plus en plus dans son insuffisance, et plus la pensée le développe dans toutes les directions, et plus elle le poursuit dans toutes ses applications, plus elle en découvre mille nuances et interprétations diverses, plus les contradictions et les impossibilités se pressent et se resserrent. C'est en vain qu'elle fait violence au langage et à elle-même, qu'elle invente des expressions nouvelles, qu'elle introduit d'autres formes et accumule distinctions sur distinctions, elle arrive fatalement, comme en Allemagne après Kant, jusqu'à faire des contradictions et des impossibilités qu'elle rencontre la méthode même de la vérité, ou bien comme en France, à faire des excès de toutes sortes un droit de nature, et dégénère en un véritable vertige dont la pensée ne se remet que peu à peu par une lassitude et un dégoût profond de toute philosophie; et ni la grandeur, ni la puissance du génie ne peuvent y suppléer, ni résister; d'Alembert aussi bien que Kant sont entraînés.

(1) *Critique de la raison pure*, 119, pag. 121, trad. Tissot, t. I.

Ainsi les catégories de ce dernier, qui certes sont l'analyse la plus profonde de l'époque, et comme progrès général véritablement supérieures à celles d'Aristote, parce qu'elles pénètrent bien plus avant que les siennes dans les phénomènes de la pensée, elles ne sont cependant qu'une hypothèse insoutenable, et, sérieusement examinées, détruisent son point de départ même. Ce sont les concepts originellement purs de la synthèse que l'entendement renferme en lui-même *a priori*, nous dit Kant. Lesquels de ces concepts sont donc le plus originellement purs? sont-ce la quantité, la qualité, la relation et la modalité, ou sont-ce les autres? Si ce sont les premiers, pourquoi les derniers, et si ce sont les derniers, pourquoi les premiers? De plus nous disons de plusieurs qualités qu'elles appartiennent à une substance, mais nous ne pouvons dire de la substance qu'elle est plusieurs qualités, ni qu'elle est leur inhérence; l'inhérence de plusieurs qualités en un sujet ne constitue point sa substance. Ces concepts sont donc différents en dignité, et les uns dépendent de la formation des autres, et la valeur que nous leur attribuons est essentiellement *a posteriori* à la science que nous possédons de la portée des concepts véritablement *a priori*, que ce soient les uns, que ce soient les autres. Il y a donc de l'*a posteriori* dans l'*a priori*, et parmi les idées nécessaires les unes sont contingentes relativement aux autres, tout comme les idées sensibles sont contingentes relativement aux nécessaires. Mais que devient alors toute la division des idées en *a priori* et *a posteriori* et que deviennent de plus les catégories qui en étant les concepts originellement purs de l'*a priori*, détruisent de toute nécessité l'*a priori* même? Enfin qu'est-ce que le concept de la négation? et ceux de la totalité, de la limitation, de la possibilité forment-ils au même titre l'entendement pur que ceux de quantité ou d'existence?

La difficulté était inhérente à la question; aussi Kant arrive-t-il lui-même à distinguer les *prédicaments*, qui sont les catégories, des *prédicables* qui sont des concepts également purs et nécessaires, mais dérivés. De nouvelles expressions qui ne font illusion que parce qu'il les applique à d'autres idées; appliquées aux catégories, celles-ci, le principe et toute la doctrine s'évanouissent.

CXIV. Quelle est la valeur objective des catégories? — " Elle repose sur un fait, nous répond Kant, que l'expé- " rience quant à la forme de la pensée n'est possible que par " elles (1). „ Nous avons vu que c'était une condition de la synthèse en une unité de la diversité des données, " que ce " soit comme liaison de la diversité des données sensibles ou " de différents concepts (2). „ Mais cette liaison à son tour comment est-elle possible? " Le concept de liaison comporte, " outre le concept de diversité et de la synthèse de cette di- " versité, celui de l'unité de cette diversité même (3). „ Et la pensée de Kant est encore une fois fort juste; il ne suffit point de la diversité, ni de la synthèse, il faut encore une raison à la synthèse pour qu'elle devienne réellement possible. " La " liaison est la représentation de l'unité synthétique de la " diversité, „ nous dit-il. Or, " le *je pense*, ou la conscience " de ma pensée, doit pouvoir accompagner toutes mes autres " représentations, autrement quelque chose serait représentée " en moi sans pouvoir être pensée... je l'appelle *aperception* " *pure*, pour la distinguer de l'aperception empirique... " J'appelle aussi son unité l'unité transcendantale de la con- " science, pour indiquer la possibilité de la connaissance " *a priori* qui en résulte (4). „ En d'autres termes : je dois l'appeler aussi unité transcendantale et distinguer l'aperception empirique du moi contenue en chaque sensation de son *aperception pure*, parce que toutes mes connaissances *a priori* resteraient sans liaison dans l'unité de leur synthèse, et que d'un autre côté mes sensations, ne donnant des jugements que par les concepts *a priori*, toutes mes connaissances, malgré l'aperception empirique du moi dans la sensation, deviendraient impossibles. Ce qui n'explique absolument rien et n'est qu'une nouveau paralogisme doublé de la simple constatation d'un fait.

Mais continuons : " La liaison n'est pas dans les objets et " ne peut être empruntée ni tirée par l'observation pour être

(1) *Critique de la raison pure,* 140, pag. 139, trad. Tissot, t. I.
(2) *Ibid.,* 145, pag. 142, trad. *Id.,* t. I.
(3) *Ibid.,* 146, pag. 142, trad. *Id.,* t. I.
(4) *Ibid.,* 149, pag. 143, trad. *Id.,* t. I.

“ reçue enfin dans l'entendement, qui n'est lui-même que la
“ faculté d'unir *a priori*, et de soumettre la diversité des re-
“ présentations à l'unité de l'aperception. Ce principe est le
“ plus élevé de toute la connaissance humaine (1). „ Soit, mais si l'unité de l'aperception du moi est le principe le plus élevé, il devient non seulement la condition de la liaison des objets, mais, ceux-ci n'ayant aucune liaison entre eux, le moi devient aussi la raison d'être du non-moi, étant contenu tout aussi bien dans les sensations immédiates que dans leur synthèse. Il ne manquera point d'esprit faux qui prendront le grand principe de Descartes, qui n'est devenu vraiment grand de simplicité et de bon sens qu'après des interprétations aussi chimériques, et qui l'envisageront dans la nouvelle acception que lui donne Kant, pour en déduire des conséquences plus chimériques encore. Lui-même cependant ne va pas aussi loin : les catégories rendent la synthèse de la diversité des données possible, mais cette synthèse ne devient à son tour possible que par sa liaison dans la conscience du moi; quant à la liaison des intuitions sensibles, elles n'ont point leur raison dans le moi, continue-t-il, mais dans l'intuition pure de l'espace et du temps, conditions *a priori* de l'intuition sensible.

Quelle est donc la valeur de l'espace et du temps et celle des catégories relativement à l'intuition sensible? — “ L'espace et
“ le temps, comme conditions sans lesquelles les choses peu-
“ vent nous être données n'ont de valeur que par rapport aux
“ objets sensibles, à l'expérience. Au delà de ces limites ils
“ ne représentent rien, car ils sont seulement dans les sens
“ et n'ont aucune réalité au dehors. Les concepts purs de
“ l'entendement sont affranchis de cette circonscription, et se
“ rapportent aux objets de l'intuition en général, qu'elle soit
“ ou non semblable à la nôtre, pourvu seulement qu'elle soit
“ sensible et non intellectuelle. Mais cette extension des con-
“ cepts au delà de notre intuition sensible ne nous est utile
“ en rien; car alors ce sont des concepts vides d'objets qui ne
“ peuvent pas moins servir à juger si de tels objets sont ou

(1) *Critique de la raison pure*, 178, pag. 172, trad. Tissot, t. I.

" ne sont pas possibles. Ils ne sont donc que de pures formes " de la pensée, dépourvues de toute réalité objective(1) ? „— " Nous ne pouvons donc penser un objet par le moyen des " catégories, comme nous ne pouvons connaître aucun objet " pensé par le secours d'intuitions correspondantes à ces " concepts catégoriques. Or, toutes nos intuitions sont sen- " sibles, et la connaissance en tant que l'objet est donné est " empirique. Mais la connaissance empirique est l'expé- " rience. Par conséquent aucune connaissance *a priori* n'est " possible en nous que par rapport aux objets (2). „ Tout cela est fort juste, admis le point de départ, et parfaitement intelligible et logique. Ce n'est point la pensée qui conduit au paralogisme, mais les faits quand ils ne s'accordent point avec une opinion préconçue.

CXV. Nous arrivons à l'analytique des principes. " Elle " apprend au jugement, nous dit Kant, à faire aux phéno- " mènes l'application des concepts intellectuels (3). „ Elle doit donc faire voir comment les concepts intellectuels peuvent être appliqués à des phénomènes, qui, cependant découlent d'une source différente. " Et il doit y avoir à cet effet " une représentation moyenne qui, d'un côté soit analogue " aux catégories et par conséquent intellectuelle, et d'un " autre côté analogue aux phénomènes, et par conséquent " sensible. Cette représentation est le schème transcen- " dantal (4). „ Une nouvelle expression, une nouvelle faute! du moment qu'il n'y a que des connaissances *a priori* et des connaissances *a posteriori*, c'est par leur nature propre que nous devons expliquer leurs rapports et leurs dépendances. Mais comme elles sont sans rapport, il fallait bien découvrir un moyen terme, qui explique ce rapport, sans l'expliquer. La distinction première s'y oppose. Toutefois le paralogisme ne sera pas franc, Kant par sa distinction de l'intuition de l'espace et du temps des catégories trouve un moyen terme, et c'est par lui qu'il expliquera forcément l'application des con-

(1) *Critique de la raison pure*, 162, pag. 157, trad. Tissot, t. I.
(2) *Ibid.*, 178, pag. 172, trad. *Id.*, t. I.
(3) *Ibid.*, 187, pag. 176, trad. *Id.*, t. I.
(4) *Ibid.*, 193, pag. 181, trad. *Id.*, t. I.

cepts intellectuels purs aux données sensibles. Le schème de la substance est la permanence du réel dans le temps; le schème de la cause est la succession de la diversité suivant une règle, etc. Mais Kant ne songe point que pour établir avec quelque droit ces schèmes, et pour la même raison, qui les lui fait établir, il lui aurait fallu un terme moyen entre l'espace et le temps que nous pensons, et la durée et l'étendue réelles qui en sont différentes, de même qu'entre l'espace et le temps et les concepts de cause, de substance, d'existence, de nécessité, et tous les autres qui n'en sont pas moins différents, et que, cela n'étant point, tout le schématisme se trouve sans raison aucune, repose en l'air, pendant que la pensée, sans soutien, retombe dans le néant de la distinction de ses connaissances nécessaires, et de ses connaissances contingentes.

Aussi la conclusion de l'analytique des principes répond-elle entièrement à ce commencement par la distinction des noumènes et des phénomènes. Les concepts de la substance, de la cause, etc., n'ont aucune réalité objective dans la sensation, dans l'expérience possible, celle-ci ne nous enseigne en rien la substance, la cause, le nécessaire en soi, et si nous appliquons ces concepts dans la formation des axiomes et de tous les principes qui se rapportent à l'expérience, ce n'est qu'en tant que schème, que fonction de la pensée donnant une liaison aux objets de l'intuition dans l'unité de la conscience; si au contraire nous faisons abstraction de l'objet de l'intuition, des données de l'expérience et que nous considérions comme existant le produit seul de la fonction, la substance, la cause, etc., nous en faisons des noumènes, produits légitimes de la pensée pure, mais qu'il nous est impossible de rapporter à aucun objet déterminé, attendu que sans l'expérience, aucun objet ne nous est donné, et que celle-ci ne nous montre que le phénomène de l'intuition sensible. « Il suit « donc incontestablement de là que les concepts purs de l'en- « tendement ne peuvent avoir qu'un usage *empirique*, jamais « un usage *transcendantal* et que les principes de l'entende- « ment pur ne se rapportent aux objets des sens que quand « les sens sont en rapport avec les conditions générales

" d'une expérience possible, mais jamais aux choses en " général (1). „

Mais comment cela est-il possible? Comment une même fonction, une même forme, une même catégorie, un même concept, peu importe le nom, peut-il avoir une valeur aussi différente, schème en tant que se rapportant à l'intuition sensible, à la coordination des phénonèmes, et noumène en tant que réfléchie par la pensée? Ce ne peut être parce que l'objet lui manque, car Kant reconnaît que sans lui l'objet est inintelligible, et ce ne peut être parce que la pensée le considère en lui-même, il ne change point de nature pour cette raison. Il faut de toute nécessité que le concept, s'il est vrai dans un sens, le soit aussi dans l'autre, il ne saurait être à la fois objectivement juste en tant qu'il suppose l'objet, et encore objectivement problématique en tant qu'il se suppose lui-même; ou l'un ou l'autre et non les deux à la fois; et si Kant le juge par l'objet, par l'expérience, qui seule ici autorise la différence du sens qui lui est attribué comme schème et comme noumène, ce n'est simplement que parce qu'il confond l'expérience en tant que connue, avec le noumène en tant qu'il est inconnu; mais on ne confond pas l'inconnu et le connu, comme définition de la vérité et cela pour en faire les principes mêmes de l'entendement ce n'est point sérieux!

Et si Kant nous dit encore " que l'entendement et la sensi- " bilité ne peuvent déterminer en nous des objets que dans " leur union; que si nous les séparons, nous avons des intui- " tions sans concepts, ou des concepts sans intuitions, et dans " les deux cas, des représentations que nous ne pouvons " rapporter à aucun objet déterminé (2) „ il n'aurait point dû les séparer dès son point de départ pour arriver à faire cette séparation de plus en plus profonde par sa distinction du noumène et du phénomène, entre lesquels le schème n'est en vérité qu'un fort méchant moyen d'explication, car la pensée n'est pas autre quand elle considère l'objet, et elle n'est pas autre quand elle se considère dans ses principes propres.

(1) *Critique de la raison pure*, 345, pag. 290, trad. Tissot, t. I.
(2) *Ibid.*, 357, pag. 299, trad. *Id.*, t. I.

CXVI. Toutefois Kant maintient son explication, c'est le pivot de sa doctrine : le schématisme des catégories de l'entendement rend l'expérience intelligible en tant qu'elle est possible, et les concepts purs, sans objet, sont vides ou du moins purement subjectifs et sans certitude objective. Ainsi les vérités mathématiques sont aussi vides pour lui que les concepts et l'intuition pure : " la ligne, le triangle n'existent " point hors de l'esprit, dit-il, et ils ne signifient rien si nous " ne pouvions toujours les faire voir dans les phénomènes(1). " Ce qui n'est vrai qu'en apparence : quand même le triangle et la ligne n'existent point hors de notre esprit, il ne faut pas moins qu'il y ait quelque chose dans les phénomènes qui les leur rende applicable, sinon nous ne pourrions les faire voir en aucune manière en eux. Quoiqu'il en soit, les concepts sont vides et leur usage gratuit sans l'expérience, et l'expérience n'est intelligible qu'en vertu des principes qui dérivent des concepts et qui reçoivent leur portée objective par elle. De là deux nouvelles parties de la logique transcendantale, la dialectique et la méthodologie transcendantales.

Sans nous arrêter à de nouvelles définitions et distinctions, qui toutes ont la même origine, voyons la dialectique transcendantale. Sans la donnée de l'objet par l'intuition sensible les concepts sont vides et problématiques. Kant les appelle comme tels idées, et leur usage est gratuit, de là des contradictions, des antinomies de toutes sortes, qui constituent la dialectique transcendantale, et qui ne sauraient recevoir aucune solution, étant sans possibilité d'expérience.

" *Thèse :* le monde a un commencement dans le temps, il " est limité dans l'espace.

" *Preuve :* car si l'on suppose, quant au temps, que le " monde n'a pas de commencement, une éternité est donc " écoulée à tout moment donné, et par conséquent une série " infinie d'états successifs des choses dans le monde est aussi " écoulée. Or, l'infinité d'une série consiste précisément en " ce qu'elle ne peut jamais être achevée... Donc le monde a " un commencement;... de même de l'espace.

(1) *Critique de la raison pure*, 342, pag. 260, trad. Tissot, t. I.

“ *Antithèse :* le monde n'a ni commencement ni limite; il
“ est au contraire infini quant au temps et à l'espace.

“ *Preuve :* car, supposez que le monde ait un commencement; puisque le commencement est une existence précédée d'un temps dans lequel la chose n'est pas, un temps doit donc avoir précédé dans lequel le monde n'était pas, c'est à dire un temps vide. Or, rien ne peut commencer d'être dans un temps vide, etc. (1). „ Inutile de poursuivre, nous accordons à Kant son argumentation entière, et de plus toutes ses autres antinomies. Si nous supposons que le monde ait des limites, il y a en dehors de lui un espace vide qui nous est incompréhensible; si nous supposons qu'il est infini, nous ne parvenons pas à comprendre qu'il puisse faire un tout composé de parties. Si nous supposons un corps composé, il doit l'être d'éléments indivisibles; si nous supposons au contraire des éléments indivisibles, nous ne pouvons parvenir à les comprendre. Si nous supposons la liberté, il y a des effets sans cause; si nous supposons la cause absolument, il n'y a point de liberté. Au monde contingent nous supposons un être nécessaire; et si nous supposons l'être nécessaire en lui-même, la contingence du monde disparaît. Toutes ces antinomies existent, point de doute, et elles sont insolubles, mais voyons-en les raisons.

CXVII. Les sophistes grecs disaient : le beau peut paraître laid, donc le beau est laid; l'injuste peut être juste, donc l'injuste est juste. Socrate, Platon, Aristote combattirent de toutes leurs forces ces sortes de raisonnements; une chose, disait ce dernier, peut être en soi belle et néanmoins paraître accidentellement laide, injuste et se trouver juste par accident. L'antinomistique moderne ne reposerait-elle pas sur une faute du même genre que l'éristique des anciens? n'y aurait-il pas erreur dans le sens et la portée accordés à deux différentes espèces de notions?

Nous venons de voir, au sujet des catégories, qu'à la simple question des concepts vraiment premiers qui sont supposés par les autres, toute la division tombait. Si donc nous nous

(1) *Critique de la raison pure,* 507, 511, pag. 87, trad. Tissot, t. II.

demandions dans ces diverses antinomies, lesquelles des notions sont premières, lesquelles sont secondes, tout *a priori* qu'elles paraissent, le sophisme caché ne ressortirait-il point? Ainsi, l'idée d'un commencement suppose certainement l'idée du temps, mais l'inverse n'est point vrai, l'idée du temps n'implique pas de toute nécessité celle d'un commencement, au contraire, c'est le propre de l'idée du temps de ne contenir ni commencement ni fin. L'idée d'une étendue limitée suppose bien l'idée de l'étendue sans bornes, mais celle d'une étendue limitée, loin de renfermer celle de l'étendue illimitée, l'exclut. Un corps est divisible, mais la divisibilité n'est pas un corps; de même que la liberté suppose la causalité, mais la causalité n'est point pour cela la liberté. Nous avons évidemment à faire dans toutes ces antinomies à des notions qui ne sont pas du même ordre et auxquelles Kant cependant accorde la même portée de notions *a priori*.

Mais suivons Kant, il nous expliquera lui-même sa faute : toutes nos connaissances commencent par l'expérience, et il y a des connaissances nécessaires et des connaissances contingentes. C'est de toute évidence; mais toutes les notions paraissent nécessaires; le sont-elles également et au même titre? Par sa table des catégories, Kant fait déjà un pas vers une distinction; il est vrai qu'il n'est pas autorisé à le faire; toutes nos connaissances *a priori* étant simplement nécessaires, il n'y a aucune raison pour les faire plus ou moins nécessaires. Mais elles ne sont pas nécessaires au même titre, l'abstraction que nous faisons de l'expérience pour en juger n'est pas identiquement la même pour chacune d'elle. Ainsi en faisant absolument abstraction de l'expérience, nous détruisons en même temps les notions de divisibilité, de commencement, de liberté, de contingence, de limite qui en procèdent; et cependant dans cette abstraction même nous continuons, et nous ne pouvons pas ne pas le faire, à penser l'espace et le temps, à supposer la substance et la cause. Il y a donc une différence entre ces diverses notions, quelle que soit leur valeur propre, vides ou non; et du moment que nous voulons raisonner, et raisonner juste, ce ne peut être évidemment qu'en tenant compte de ces différences. Et d'autant plus que toutes

nos connaissances commencent, comme dit Kant, par l'expérience; car si tel est le cas, ce n'est aussi qu'à condition que nous tenions toujours compte, dans l'usage des idées *a priori*, de leur degré de dépendance de cette expérience, que nous pouvons parvenir à raisonner juste, et que nous ne versons point dans des confusions sans fin et dans des contradictions inévitables, en voulant coordonner des idées différentes de valeur, comme ayant la même valeur.

Le secret de l'antinomistique moderne est donc aussi simple que celui de l'éristique des anciens : confondre le général avec le particulier, l'être avec le non-être, ce qui est toujours le même avec ce qui est toujours autre; c'est là le fait du sophiste, disait Platon, et celui de l'antinomiste est la confusion de ce qui est absolument pensé dans les choses avec ce qui n'y est qu'abstraitement pensé; ou bien, ce qui n'y est qu'abstraitement pensé avec ce qui y est généralement pensé.

La confusion des sophistes grecs nous paraît aujourd'hui un abus inconcevable. Dans quelque temps nos successeurs nous rendront la pareille; ils ne comprendront point comment des hommes raisonnables, des hommes de talent et de génie, ignorant complétement si la série des choses dans le temps était finie ou infinie, aient voulu juger du commencement du monde par son opposition avec les notions du temps et de l'espace, dont ils ignoraient également la valeur; comme ils ne comprendront pas encore comment, ignorant complétement les causes de la liberté, ils aient voulu juger de sa possibilité ou de son impossibilité par la notion même de cause; comme ils ne comprendront pas enfin que, ne pouvant arriver à aucune solution, on ait pu arriver à faire de cette impossibilité une science transcendantale, voire une méthode pour arriver à la vérité. Les fautes et les prétentions de la sophistique moderne leur paraîtront aussi vaines et aussi risibles que nous paraissent celles des anciens.

CXVIII. Après les antinomies, Kant passe aux preuves de l'existence divine et à la définition de l'idéal de la raison pure : « Ce que je nomme *idéal*, nous dit-il, semble encore « être plus éloigné de la réalité objective que l'idée. J'en-

“ tends par idéal l'idée, non simplement *in concreto*, mais *in* “ *individuo*, comme une chose unique, exclusivement déter- “ minable ou déterminée par l'idée (1). „ — “ Et, si nous “ poursuivons cette idée et que nous en fassions une hypos- “ tase, nous pourrons déterminer l'être suprême comme “ un être un, simple, suffisant à tout, éternel..., en un mot, “ nous pourrons le déterminer dans sa perfection absolue “ par tous les prédicaments. Le concept de cet être est celui “ de Dieu, conçu dans le sens transcendantal (2). „

Le point de vue de Kant est fort simple : l'idée considérée dans son objet c'est le concept problématique; le concept est vide, sans démonstration possible en dehors de l'expérience, combien donc l'idéal divin qui n'est qu'un produit de l'idée doit-il se trouver au dessus de cette preuve. Toutes ses réfutations des preuves de l'existence divine se réduisent à ce point : l'idée suppose l'objet, l'objet conduit à son hypostase, sa substance, et à tous les autres attributs de Dieu, sans néanmoins jamais sortir du caractère problématique, subjectif des concepts; et les preuves physico-théologiques et cosmologiques qui supposent toujours l'idée donnée ne sortent point de la preuve ontologique, laquelle ne sort en rien des concepts problématiques. Dieu est donc possible, mais, produit subjectif de la pensée, son existence, aussi bien que sa non-existence, restent également indémontrables, attendu que Dieu, ni son contraire, ne nous sont donnés comme objet d'une expérience possible.

Tous ces raisonnements de Kant, aussi logiques et simples qu'ils sont comme conséquences de toute sa doctrine, présentent entièrement la même sophistique que ses antinomies. Aussi peu nous pouvons juger du commencement ou du non-commencement du monde, en opposant les notions de temps et de commencement, et aussi peu Kant n'est par suite en droit de prétendre que leurs antinomies sont un produit légitime de l'esprit humain; aussi peu il est maintenant en droit de soutenir que nous puissions produire l'idéal divin, et encore moins qu'il puisse être possible. En effet, du moment que nous prenons comme Kant, et dans le sens qu'il leur

(1) *Critique de la raison pure*, 677, pag. 191, trad. Tissot, t. II.
(2) *Ibid.*, 695, pag. 214, idem.

donne, tous les concepts qu'il rapporte à l'idéal divin en tant que possible, et que nous en poursuivions l'analyse, tout, le concept aussi bien que sa possibilité objective et subjective, s'évanouit. Abstraction faite de toutes les données de l'intuition sensible, et dans le sens transcendantal, nous conclurons, il est vrai, à l'être nécessaire, éternel, infini, substance, cause et perfection absolue; mais c'est une pure conclusion; dès l'instant que nous voulons en faire une unité, un être personnel ou bien l'être universel, quelque chose en soi, et définir n'importe lequel de ses attributs comme conception idéale de la pensée, celle-ci s'échappe à elle-même dans une suite de contradictions inintelligibles. L'être absolu est absolument, et en tant que supposant le monde il n'est pas absolument; et de même il est encore unité et non unité à la fois; comme éternel il suppose la durée, le temps qui passe, et en lui-même il ne passerait point, il durerait et ne durerait pas à la fois; comme infini et être absolu, il serait étendu et non étendu à la fois, tout entier en tous lieux et tout entier en chaque lieu, divisible et indivisible à la fois; comme cause, tout puissant en lui-même, mais impuissant relativement à la production d'un monde imparfait; et pour la même raison il serait encore perfection et imperfection, lui-même et non lui-même en tant que se concevant à la fois lui-même et un monde différent de lui. Comment donc l'Être divin peut-il être possible non seulement objectivement, mais encore subjectivement, dans notre propre pensée; il faudrait que nous puissions penser et ne pas penser à la fois un même attribut?

Et il en est de même de l'être absolu, pris dans le sens impersonnel, panthéiste; nulle part en partant des données expérimentales nous ne pouvons le définir, et nulle part en partant de l'être absolu, universel, nous ne pouvons conclure à l'être contingent, particulier sans rencontrer identiquement les mêmes contradictions. Et la raison en est fort simple : la façon de poser de cette manière l'être idéal et absolu, soit dans l'un, soit dans l'autre sens, est contraire à notre manière la plus élémentaire de penser et de juger. Pour qu'un jugement soit intelligible, il faut que l'attribut soit dans un rapport quelconque avec le sujet et plus large que lui. Or, en déclarant

que l'être éternel est dans la durée, que l'être infini est dans l'étendue, que l'être nécessaire est la condition de l'être contingent, nous attribuons au sujet un attribut qui est moins large que lui; et quand, au contraire, nous disons que l'être fini est dans l'infini, l'être qui passe dans l'être éternel, etc., nous accordons alors au sujet un attribut qui est sans rapport avec lui.

CXIX. Il est facile de voir par toutes ces difficultés que nous rencontrons autant dans l'analyse de l'idée de Dieu que dans la définition de l'être absolu, universel, combien nous avions raison de relever la grandeur de la pensée de Descartes démontrant Dieu par la seule idée. Malheureusement, du moment que nous voulons faire le moindre pas, expliquer seulement le rapport de la conscience du moi à l'idée, la preuve croule, et la possibilité d'avoir l'idée même de Dieu disparaît.

Quant aux prétentions de Kant de vouloir démontrer que nous pouvons avoir l'idée de Dieu, même avec la restriction que nous sommes impuissants de démontrer s'il existe ou s'il n'existe point, elles ne sont pas sérieuses. Si nous avions une véritable idée de Dieu, nous ne songerions pas à démontrer son existence. Aussi Kant revient-il franchement à la preuve cartésienne, tout en lui donnant une nouvelle forme : nous exhortant à respecter les limites de notre intelligence, il veut arrêter les spéculations de la raison pure, et faire de l'existence divine un postulat de la raison pratique. Comme si d'abord notre intelligence pouvait être capable de s'assigner ses propres limites; là où il y a limite il n'y a plus intelligence d'aucune espèce, et en cela toute la subtilité des distinctions ne sert de rien. Pour juger en vérité des limites de notre intelligence, il faudrait que nous possédassions un principe supérieur à ces limites mêmes, plus large et en rapport avec elles.

Mais voyons son argument tiré de la raison pratique. “ La fin de l'homme, c'est la moralité, „ nous dit-il, et c'est au nom de la moralité que nous devons admettre la spiritualité et l'immortalité de l'âme, la liberté et l'existence divine, postulats nécessaires de la raison pratique; car sans liberté point

de moralité, sans immortalité point de récompense et de punition, et sans Dieu ni les unes ni les autres. C'est au moyen d'un syllogisme cornu que nous pouvons le démontrer, croit-il ; mais le syllogisme cornu ne démontre rien : ou bien l'homme n'est qu'un simple animal, ou bien son but est la moralité ; or, comme il n'est pas un simple animal, donc son but est la moralité, et c'est celle-ci qui nous conduit à admettre la liberté, l'immortalité et l'existence divine, quoique nous n'ayons de toutes ces données aucune certitude véritable. Mais si la pensée ne prouve rien, comment le désir de moralité peut-il prouver quelque chose ? Le désir, comme la volonté chez Descartes, serait-il plus ample que la pensée, et pouvons-nous désirer avec confiance ce que la pensée nous affirme n'en mériter aucune ?

CXX. Mais là encore ne s'arrête point la sophistique de Kant ; issue de son point de départ, elle doit être complète pour sa doctrine entière et se retrouver jusque dans sa méthodologie transcendantale, et dans l'application, qu'il croit seule permise, des concepts purs aux données immédiates de l'expérience. Toutes nos connaissances commencent par la sensation, et elles sont ou nécessaires ou contingentes, *a priori* et *a posteriori*. Or, cela admis, il nous devient aussi impossible d'appliquer sans paralogisme une notion abstraite, nécessaire aux données de l'expérience, qu'il est impossible d'attribuer celles-ci à l'être absolu, et par la même raison, parce que nous ne connaissons aucun rapport entre elles. Et le paralogisme reste le même aussi bien pour Kant que pour Condillac ; peu importe que celui-ci croie que les idées nécessaires et abstraites ne sont que des sensations transformées, et l'autre qu'elles sont les conditions de leur intelligence, car ni dans l'un ni dans l'autre sens, ni comme dérivées ni comme condition, les idées abstraites et générales ne sont applicables aux données de la sensibilité. Voyons un exemple : Paul ressemble à Pierre. D'où vient cette ressemblance ? Si j'examine sérieusement une à une toutes les sensations qui me viennent de Paul, je les trouve non seulement toutes différentes entre elles, mais encore bien plus différentes de celles qui me viennent de Pierre, aucune des parties de Pierre ne ressemble

à l'autre et elles ressemblent encore moins à celles de Paul. C'est une ressemblance générale, dit-on. Mais c'est précisément en cela que consiste le paralogisme. Si cette ressemblance vient de la sensation, d'où vient que toutes les sensations sont différentes les unes des autres? Si elle vient de la pensée, d'où vient que je les applique à des objets aussi essentiellement variables et différents que les impressions des sens? Ni dans l'un ni dans l'autre cas les sensations n'autorisent notre affirmation, et nous supposons soit comme contenu dans l'objet sensible, soit comme lui étant applicable, ce qui n'y est contenu et ne lui est applicable en aucune manière. Et nous choisissons l'exemple le plus élémentaire; toutes les autres notions abstraites et générales, l'unité, le nombre, la grandeur, toutes absolument ne sauraient être ni appliquées ni contenues dans les sensations immédiates, infiniment variables et toujours autres. C'est Aristote et Platon qui parlent, les doctrines de ces hommes de génie avaient une raison d'être.

Kant s'abandonne donc à une étrange illusion quand il croit " qu'il n'est besoin d'aucune critique de la raison dans " l'usage empirique, parce que ses principes sont continuel- " lement soumis au contrôle de l'expérience (1); „ ce contrôle est absolument impossible d'après ses propres principes, les connaissances expérimentales étant essentiellement contingentes et celles de la pensée essentiellement nécessaires. Mais de plus la sensation et le concept nécessaire étant sans rapport, les concepts mêmes perdent toute liaison entre eux; étant également nécessaires, chacun existe par lui-même, et tout jugement de leur valeur relative nous devient absolument impossible, et Kant le prouve aussi bien par ses catégories que par ses antinomies. Un principe commun et supérieur et qui seul permettrait d'assigner sa valeur différentielle à chacun d'eux faisant défaut à sa doctrine, toutes les définition, l'unité et le multiple, la possibilité et l'impossibilité, la réalité et la négation, la contingence et la nécessite se posent dans toutes leurs oppositions. Nouvelle cause d'antinomies

(1) *Critique de la raison pure*, 847, pag. 312, trad. Tissot, t. II.

sans fin, qui poussera les successeurs de Kant à identifier le moi et le non-moi, l'être et l'idée, l'être et le non-être, n'y découvrant aucune autre issue et sans pouvoir songer à aucune définition sérieuse : j'ignore ce que c'est que la notion de l'être et l'être; j'ignore encore ce que c'est que celle du non-être et le non-être, donc le tout se résout dans le devenir.

Ce fut trop! par l'être de Schelling et le devenir de Hegel, la philosophie, ayant en quelque sorte parcouru tout le champ de la pensée, revint à ses origines, à Parménide et à Héraclite, sans avoir fait un pas quelconque vers une solution, sans même être parvenue à démontrer l'être plein du premier et le mouvement réel du second.

Et s'il y a un progrès incontestable dans la marche ascendante de la pensée vers la découverte des principes premiers de la vérité et de la certitude, ce progrès n'existe que dans les faits. Il reste sans loi et sans formule connue, et l'époque moderne de la philosophie finit par se perdre dans une sophistique continuelle, parce qu'en voulant formuler les origines et les évidences premières de la pensée, elle distingue et sépare ce qui n'est ni distingué ni séparé en réalité, et se trouve ainsi fatalement poussée à une confusion sans terme et sans fin des éléments mêmes qu'elle proclame principes distincts. Sophistique qui a frappé d'impuissance le sensualisme dans ses sources : car pour établir son premier jugement, son premier attribut, il lui aurait fallu démontrer que les idées générales provenaient de sensations de même contenu et non toujours différentes les unes des autres; quant à l'idéalisme, il arriva finalement à une antinomistique absolue: l'objet est un et n'est pas un à la fois, il est multiple et n'est pas multiple, il est tout et rien, ressemblance et non-ressemblance, possibilité et non-possibilité : délire qui s'est calmé, mais dont nous ressentons encore le contre-coup, et duquel l'époque actuelle ne s'affranchira complétement qu'en profitant de l'expérience acquise pour reprendre les traditions de la grande philosophie.

LIVRE II

LA MÉTHODE

—

DÉFINITION GÉNÉRALE DE LA PHILOSOPHIE

I. La condition première, pour faire de la bonne philosophie, c'est d'en acquérir une notion exacte. Mais la philosophie, prise dans tout son ensemble, dans la grande spéculation comme dans la petite, nous présente des oppositions et des contradictions tellement nombreuses et considérables qu'il semble impossible d'y parvenir.

Comme science, la philosophie devrait nous enseigner la nature de la pensée et de la certitude, celle de l'être absolu, infini, éternel, de la substance, de la cause, et en réalité elle ne nous en enseigne rien, et nous laisse dans un doute ou dans une ignorance complets. Si du moins elle arrivait encore à justifier le doute et l'ignorance, mais elle en est également impuissante : pour démontrer que notre ignorance est irremédiable, il faudrait posséder toute la science possible, et, pour justifier le doute, il faudrait au moins en connaître les causes et la nature, s'en rendre compte, et ce ne serait plus douter.

La philosophie n'est pas une science : elle se trouve, non seulement comme en dehors de tous ces groupes divers de nos connaissances auxquelles nous accordons ce nom, mais elle

est encore en opposition directe et continuelle avec elles. Tandis que les sciences naturelles et historiques procèdent des données de l'expérience et s'élèvent de là, soit à la formule de leurs lois générales, soit à leur classification, pour revenir ensuite aux données premières afin d'en démontrer la justesse, mais sans jamais prétendre à plus qu'à ce que contiennent celles-ci; la philosophie, loin de les suivre, tend du coup à la science des principes mêmes, et leur définition comme leur certitude lui échappent, parce que, loin de se trouver comprises dans l'évidence des données, elles n'en sont que des conséquences déduites au nom d'autres évidences, d'autres données.

II. Autre chose est avoir l'idée, autre chose la connaître. Par l'idée nous avons toujours la connaissance d'un objet, mais l'idée même dans sa nature nous échappe : nous ne pouvons la définir et nous en rendre compte que par une autre idée. Et pour la même raison nous ne pouvons atteindre la nature de l'objet; car si l'idée, comme telle, nous représente bien l'objet, elle ne nous en dévoile en rien les principes, et nous devons en juger par d'autres idées, et d'autres encore qui toutes présentent les mêmes caractères. Quand nous pensons cause, substance, espace, temps par exemple, nous ne pensons absolument que la cause, la substance, l'espace, le temps, et non pas le phénomène idée, qui se passe en nous, ni une autre idée, qui nous enseignerait leur valeur réelle, objective. En aucun cas la philosophie, n'ayant d'autres données que les idées, quelles que soient les hypothèses émises sur leur origine et leur nature, ne saurait en sortir pour en démontrer la justesse, soit par la science de l'idée même qui lui échappe, soit par la nature de son objet qui ne lui est point donnée. C'est ce qui la distingue si profondément de toutes les sciences, et empêche qu'elle emporte dans ses démonstrations, comme ces dernières, une évidence et une certitude égales pour tout le monde. Elle dépasse en quelque sorte par son but la pensée même, veut lui assigner ses principes et ses limites, et sans pouvoir se placer en dehors de ses principes et de ses limites. Elle n'est pas une connaissance de la nature de l'idée, parce

qu'elle juge d'une idée par une autre idée, et elle n'est pas davantage une connaissance de la nature de l'objet parce que l'idée est son unique levier.

Il en dérive que les lois générales de physique et de physiologie, vérités nécessaires pour le savant, n'ont aucun caractère absolu pour le philosophe, et que les substances élémentaires du chimiste, les forces premières du physicien, sont pour lui des attributs d'autres substances, des effets d'autres causes, qui échappent à toute analyse et à toute preuve scientifique; et il en dérive encore que ces analyses et ces preuves mêmes, si admirables dans les sciences, doivent être mises systématiquement en doute en bonne philosophie, la pensée ne découvrant ni dans les unes ni dans les autres la certitude parfaite qu'elle cherche. Il en dérive enfin que c'est avec les mathématiques surtout, qui sont cependant comme la philosophie une science de la pensée pure, que les oppositions deviennent considérables. Le mathématicien accepte franchement l'évidence de ses axiomes, et ne songe ni à en donner des définitions et encore moins à en produire de nouveaux; il les applique aux divers nombres et grandeurs qui se présentent à son esprit, pour découvrir d'autres nombres, d'autres grandeurs; et, se tenant toujours à l'évidence des axiomes et à la simplicité des grandeurs et des nombres, sa science devient la plus claire, la plus précise, la plus étonnante; il marche d'évidences en évidences. Le philosophe au contraire, s'il reconnaît également des axiomes tels que : rien est et n'est pas à la fois, point d'attribut sans substance, point d'effet sans cause, ce n'est que pour les mettre aussitôt en question. A ces axiomes il demande : qu'est-ce que l'être, la substance, la cause? Et, quand même ceux-ci ne lui enseignent absolument rien à leur sujet, leurs réponses affirmatives ou négatives, dogmatiques ou sceptiques, il les applique non pas à des données simples, mais à la matière complexe des choses et de la pensée; se séparant du tout au tout du mathématicien, par sa méthode comme par son but, ses recherches deviennent d'une difficulté extrême, et s'évanouissent tantôt en de vaines hypothèses, tantôt en des distinctions inintelligibles.

Si donc les uns prétendent que la philosophie occupe de droit, par la grandeur des questions qui en font l'objet, le premier rang dans l'ordre des sciences, et que son étude est le privilége des âmes fortes et des esprits puissants, et, si les autres soutiennent que par ses obscurités, ses tâtonnements et ses incertitudes, elle ne vient qu'en dernier lieu, et ne mérite point l'attention des hommes sérieux, ces contradictions ne tiennent ni de la mode ni des caprices, comme on se plaît communément à l'affirmer, mais elles prennent leurs sources dans la nature même de la philosophie.

III. Cependant toutes les sciences, et les mathématiques aussi bien que les autres, renferment une partie philosophique, partie incertaine, vague, obscure, qui n'appartient pas à la science proprement dite. Mais en se séparant d'une façon aussi nette de la philosophie, si les sciences en dévoilent les incertitudes et les faiblesses, du même coup elles en démontrent aussi toute la grandeur. Car cette partie inconnue qu'elles abandonnent à la philosophie n'est autre chose que leur propre raison d'être, leurs problèmes les plus importants et qu'elles se trouvent impuissantes à résoudre. C'est donc, en dernier ressort, dans la philosophie même que toutes les sciences puisent leurs principes de vie, que ce soit comme définition des forces physiques ou des formes vitales, que ce soit comme explications des équivalents chimiques ou des infinis mathématiques; tout dans les sciences, jusqu'à leurs lois merveilleuses, témoigne de l'importance de la philosophie. Car ces lois mêmes, dont les sciences sont si orgueilleuses de nos jours, elles furent avant l'époque de leur découverte des principes inconnus, et comme tels, l'objet de spéculations essentiellement philosophiques, et si, une fois faites et prouvées, elles échappent à la philosophie pour entrer dans le domaine des sciences, celle-ci n'en reste pas moins leur vraie génératrice.

C'est sans doute à ce caractère si saillant de recherche des principes et des lois inconnus des choses que nous devons le nom de science spéculative par excellence qu'on a donné à la philosophie. Expression qui ne rend fort bien l'impression vague que nous fait en général la philosophie qu'en obscur-

cissant l'un et l'autre des termes employés et en nous empêchant d'en saisir nettement le sens. La spéculation existe partout où se déploie l'activité humaine : lettres, sciences, arts, métiers ; elle ne saurait donc caractériser suffisamment une direction particulière; mais, si elle domine surtout en philosophie, c'est précisément parce que celle-ci n'est pas une science et n'en a pas les caractères. La vérité est ou n'est pas; il n'y a point de vérités spéculatives, comment pourrait-il y avoir une science qui les enseignerait?

La science c'est la vérité découverte, et la spéculation, dans son sens le plus large, c'est la recherche de la vérité ; comme telle c'est un art.

Aussi, autant la philosophie est différente des sciences, autant sa ressemblance avec les arts est-elle remarquable. Tandis que les sciences ne suivent que d'une manière fort indépendante le mouvement historique, et que leurs conquêtes leur restent acquises d'une manière durable, en philosophie, comme dans les arts, principes, méthode, résultat, tout change avec le caractère individuel, l'état social, les goûts du moment. Comme dans les arts, nous y voyons des écoles, des manières, des maîtres et des disciples, des époques de splendeur et de décadence, des transformations subites, des retours soudains. Et, en vérité, le rôle que nous voyons remplir en peinture par les lumières et les ombres, en musique par les accords, en poésie par les sentiments et la prosodie du langage, est-il fort différent de celui que nous voyons prendre en philosophie par les axiomes, les idées simples, les principes absolus? Sont-ils sérieusement autre chose que les moyens dont se sert le philosophe pour nous exposer sa doctrine comme la plus haute expression de la vérité, tout comme le peintre se sert de couleurs pour nous faire admirer la plus belle des madones? Vérité idéale, vers laquelle tendent également artistes, poètes, musiciens, philosophes, qu'elle ait nom beauté physique ou morale, harmonie de lignes, d'accords ou d'idées, le but poursuivi est le même : la réalisation de ce que chacun croit être le mieux dans la direction et par les moyens qui lui sont propres. Mais, vérité idéale, qu'ils sont encore également impuissants à réaliser; que parfois un con-

tour, un accord, la peinture d'un sentiment, la définition d'un principe deviennent sublimes, éclatants d'évidences, nous allions dire scientifiquement vrais, l'idéal cherché n'en fuit pas moins devant eux, et semble ne jamais pouvoir être atteint.

Enfin, que les auteurs donnent à l'art de philosopher les noms d'induction, de déduction, d'analyse, de synthèse, d'expérience, d'abstraction, la diversité de ses noms même prouve combien ils sont loin d'en comprendre les causes vivantes et de pouvoir formuler les règles mystérieuses qui guident leur propre pensée dans ses recherches de l'inconnu : c'est le génie, l'inspiration, l'enthousiasme, disait Platon. Aussi, loin d'en posséder une science dont nous disposerions en maîtres, nous devons admettre qu'on doit naître penseur, comme on naît peintre ou poète, et qu'il y a peut-être un sens spéculatif, comme il y a un sens des formes et un sens de l'harmonie.

La philosophie est un art jusque dans ses sources, et, malgré sa rude forme, pleine de charmes indescriptibles : draper Dieu, l'humanité, l'univers dans ses propres idées, dans ses propres sentiments, chercher partout la plus haute sagesse, la plus grande puissance, la plus sublime beauté, ou, faire évanouir comme des ombres toutes ces brillantes fictions, bonheur étrange d'artiste et de poète, qu'aucune forme n'entrave dans son expression, qu'aucune limite n'arrête dans son essor!

IV. Liberté, admirable sans doute, mais beaucoup trop pleine et trop entière, pour qu'elle nous permette par contre de donner une définition quelque peu précise de cette vérité idéale vers laquelle tendent tous les efforts. Si nous consultons les écoles et leur histoire, nous voyons, il est vrai, les unes prétendre nous conduire vers des vérités éternelles, mais elles sont à tel point sans preuves que nous voyons les autres soutenir, avec non moins de raison, que la plus haute science consiste dans le doute, pendant que les troisièmes nous assurent que tout n'est que matière, illusion et fatalité.

Toutes ces réponses, quelque diverses et contradictoires qu'elles paraissent, nous suffisent. D'abord nous découvrons

en elles, en les examinant au même titre, qu'elles s'adressent indistinctement à cette grande question : que savons-nous, que pouvons-nous savoir des principes des choses? Nous y découvrons ensuite, que toutes encore ne sont en somme que le produit des connaissances acquises par leurs auteurs et de quelques inductions nouvelles, suffisant à eux, et parfois à d'autres, pour les leur faire admettre comme l'image de la vérité. En résumé donc, nous croyons ne pouvoir définir la philosophie autrement de son point de vue le plus général, que comme l'art de grouper et de découvrir une série d'idées au sujet des principes des choses, de manière à satisfaire notre besoin de vérité.

Définition peu brillante sans doute et fort loin des prétentions de nombreux philosophes; il s'agit de définir la philosophie et non nos prétentions. Ce n'est que placé à l'horizon que nous voyons tout le paysage se dérouler devant nous; de même en philosophie, pour en comprendre le caractère et l'ensemble, il faut se placer en dehors des opinions particulières, et à la fois assez haut pour pouvoir en saisir l'unité et l'accord général. Croire la définition de sa propre doctrine la meilleure, c'est ne rien voir. Toute définition exclusive n'en saurait être une; mettant le système en cause, elle lui appartient, et n'a point d'autre valeur.

V. Si donc les uns définissent la philosophie la science de toutes choses que nous pouvons connaître par les lumières de la raison, quand nous ne possédons aucune science de ces lumières et que chacun prétend ses propres opinions comme les plus conformes à cette même raison ; si les autres soutiennent qu'elle est la science des causes ou de l'être, quand cette science nous fait absolument défaut; si d'autres enfin n'y voient que la science de l'idée, voire celle de la sensation, quand la nature de l'une et de l'autre nous est également inconnue : ils donnent tous des définitions vides de sens, exigeant des raisonnements explicatifs et démonstratifs qui entraînent et éblouissent quiconque n'est point capable d'en saisir les fautes et les sophismes, à moins que par un excès opposé ces sophismes ne conduisent à un dédain mérité de toute philosophie.

Admettre qu'il y ait une faculté spéciale ou une idée principe quelconque qui puisse nous donner le criterium du caractère et de la vérité philosophiques, c'est méconnaître à la fois la vérité et la philosophie. Quelles que soient nos facultés spéciales ou nos idées principes, elles ne sauraient avoir plus d'importance que la pensée en général qui les produit et les affirme, et, quelles que soient nos convictions, elles prennent leurs sources dans nos connaissances acquises et ne sauraient avoir plus de portée que ces connaissances mêmes.

La philosophie ne naît et ne vit que par l'indépendance de la pensée; partout où cette indépendance s'affaisse sous le poids des définitions dogmatiques, ou des croyances en des principes absolus, la philosophie meurt, devient de la foi ou dégénère en sophistique. Le premier qui demanda à la science et à la tradition leur raison d'être, et, mal satisfait de la réponse, en donna une autre au nom de sa pensée propre, fut le premier philosophe; d'autres le suivirent, marchant dans la voie ouverte, en découvrant de nouvelles, sans autre règle précise, sans autre principe immuable que le caractère, la science, la pensée d'un chacun, sans autre but que de connaître, sans autre fin que de satisfaire sa propre pensée; la philosophie, son histoire et ses faits le prouvent.

Toutefois nous devons avouer que notre définition, si générale qu'elle soit, renferme en apparence une contradiction choquante : d'un côté nous reconnaissons que le but de la philosophie est de satisfaire notre besoin de vérité, et d'un autre, que le résultat obtenu, les solutions données, ne sont que le produit d'un art à caractère tout personnel et changeant. Contradiction qui détruit non seulement toute confiance dans la philosophie, mais encore ce qu'il peut y avoir de louable et de grand en elle, et lui ôte jusqu'au mérite de ses découvertes partielles pour n'en faire qu'un effet du hasard et des circonstances.

Comment, quand un Aristote ou un Platon, par toute la puissance de leur génie et par l'emploi constant de leurs facultés les plus sévères, arrivent à établir leurs doctrines,

elles ne seraient que l'effet du hasard, ou bien de l'art qu'ils possèdent de se tromper eux-mêmes et les autres?

VI. Ni Platon, ni Aristote ne se trompent; ils ne peuvent pas ne pas croire ce qu'ils pensent, et s'ils trompent les autres, ce n'est que parce que ceux-ci ne les comprennent point et se trompent eux-mêmes; quant au hasard, il n'existe pas.

La raison d'être de la philosophie, c'est notre besoin de vérité; elle en est la condition d'existence. Aussi la moindre affirmation des philosophes, chacune de leurs critiques, chacun de leurs raisonnements supposent la vérité comme lui étant inhérente; ce n'est qu'en tant qu'ils sont de la philosophie. La vérité est donc, dès ses premiers pas, le seul guide avoué du philosophe; et quand même nous ne voyons pas deux auteurs de systèmes accepter la même vérité, des mêmes idées, de la même manière, et qu'aucune des définitions de l'un ne soit admise par l'autre, tous cependant font de la vérité, sous une forme ou sous une autre, implicitement ou expressément, l'unique fondement de leurs doctrines.

Or, nous ne possédons la science parfaite d'aucune chose, et pour parvenir à cette science nous ne pouvons procéder que du plus connu au moins connu, de ce qui est acquis à ce que nous recherchons. C'est ainsi que dans son point de départ déjà le philosophe n'accepte forcément que les notions qui lui paraissent les plus évidentes, les plus inébranlables : axiomes, idées simples, faits, sentiments, conscience de sa faiblesse. Et quand même l'histoire nous démontre encore l'étrange souplesse de ces vérités et de ces évidences premières, se prêtant avec facilité aux interprétations les plus contraires, les unes et les autres n'en sont pas moins inébranlables en chacun des philosophes pris isolément : les notions qui lui apparaissent premières et de toute évidence, il ne peut pas ne pas les affirmer et les croire telles qu'il les voit et les pense.

De plus, étant données telles évidences premières, il s'ensuit, au nom des mêmes lois qui régissent la pensée dans sa recherche de la vérité, dans le jugement et dans le raisonnement, telles conséquences que le philosophe regardera encore

comme également évidentes et nécessaires. Et si d'un côté, il est vrai que ces conséquences forment la doctrine, sur la portée de laquelle nous pouvons nous faire et nous nous faisons illusion, d'un autre côté aussi ces conséquences ont leur raison d'être dans la pensée même, et nous ne pouvons pas les croire telles qu'elles se présentent. Il nous est impossible de chercher la vérité plus haut que dans l'assentiment de la pensée, dans l'évidence et la nécessité de ses actes. Aussi cet assentiment et la certitude qu'il entraîne ont-ils en philosophie une cause autrement profonde que l'imagination ou la fantaisie : c'est la pensée même qui, en nous dictant l'une, nous impose l'autre. Ni Platon, ni Aristote ne se trompent donc eux-mêmes ; ils croient fermement à la justesse de leurs solutions. Mais que l'un ou l'autre connaisse une seule des lois qui régissent le monde sensible, et ils ne feront plus de ce monde l'élément insaisissable et toujours autre. Ils ont mal jugé du point de vue de la science absolue ; mais de leur point de vue et à leur époque, ils n'ont pu juger autrement qu'ils ne firent.

VII. Aucune hypothèse, si téméraire qu'elle soit, ne repose en l'air; elle a toujours pour fondement quelques vérités particulières reçues comme incontestables et dont elle est la conséquence nécessaire. Et, sans nous arrêter ni au degré de notre science des lois qui dirigent la pensée dans sa recherche de la vérité, ni à la différence de la nécessité logique et de la nécessité scientifique, il est de toute évidence qu'aucune affirmation ne saurait se concevoir sans raison d'être, et que toute doctrine, par le fait qu'elle est conçue comme le produit nécessaire de données évidentes, entraîne l'assentiment de la pensée. Nous développerons donc notre définition de la philosophie en ce sens, et nous dirons : qu'elle est un art, tout comme la poésie ou la peinture, et qu'elle est celui de concevoir une série d'idées au sujet des principes premiers, de manière à satisfaire notre besoin de vérité par l'évidence des données admises et la nécessité des conséquences qui en dérivent.

Ces caractères si généraux et si simples à la fois nous expliquent d'abord comment la philosophie, tout art qu'elle

est, a dû le plus souvent être considérée comme une science : pénétrés d'un côté de l'évidence de leur point de départ, et d'un autre de la nécessité de leurs solutions, les auteurs de doctrines devaient naturellement admettre qu'ils possédaient sinon la science de la vérité absolue, du moins sa connaissance dans ses contours les plus exacts.

Ils nous expliquent encore la différence de la méthode scientifique et de la méthode philosophique : la première procède toujours du connu au connu, elle en expose les rapports et elle en démontre la justesse par l'évidence contenue dans les données mêmes; la seconde, au contraire, procède toujours du connu à l'inconnu, et en ce cas deux possibilités peuvent se présenter : ou bien l'inconnu est contenu tout entier dans les données mêmes, ou bien les données ne font que l'impliquer par leurs conséquences. Dans le premier cas, quand l'inconnu est contenu dans les données, il devient susceptible d'être démontré immédiatement par elles et sa découverte devient une vérité scientifique. Dans le second cas, quand l'inconnu n'est contenu que comme conséquence dans les données, alors il n'est plus immédiatement démontrable par elles : n'en étant qu'une application, une conséquence, il faudrait pouvoir sortir des données pour en démontrer la justesse. Autre chose sont les données, autre chose les conséquences. Ces dernières, formulées au nom de notre besoin de vérité et en vertu des lois instinctives qui régissent le jugement et le raisonnement, constituent la certitude logique et métaphysique et deviennent vérités nécessaires que nous ne pouvons pas ne pas admettre. Vérités hypothétiques néanmoins, toutes nécessaires qu'elles paraissent; n'étant point démontrables par l'évidence des données, mais n'y étant contenues que comme conséquences, elles les dépassent toujours et ne reposent que sur l'action instinctive de la pensée.

Enfin la définition que nous venons de donner rend compte des contradictions continuelles, des oppositions sans fin, que nous rencontrons dans l'histoire de la philosophie. L'intelligence des données premières, la portée que nous leur accordons relativement à nos autres connaissances, les consé-

quences que nous en dérivons, dépendent entièrement de la science que nous en possédons, et leurs interprétations, leurs applications, les doctrines et les systèmes varient nécessairement avec les degrés de cette science. Ce fait est tellement rigoureux que nous croyons impossible que deux philosophes soient entièrement de la même opinion, à moins que l'un n'admette en croyant les paroles de l'autre, et encore ne les entendra-t-il pas de la même manière.

On en fait un reproche amer à la philosophie, mais sans songer que ces oppositions ne prennent leur source que dans ce qui fait sa grandeur et sa gloire : la recherche ardente de la vérité et l'indépendance de la pensée. Et sans songer encore que, quelque fausses ou chimériques que soient les doctrines comme vérité idéale, elles n'en sont pas moins d'autant plus vraies qu'elles sont l'expression la plus complète du caractère, de la science, du génie et de l'époque de leurs auteurs.

VIII. Enfin, pour achever la caractéristique de l'art de la philosophie, il en est une dernière application : c'est la recherche des principes et des règles de son art même, de la méthode. On en a donné les interprétations les plus diverses : induction, déduction, analyse, synthèse, abstraction, attention, comparaison, à tel point qu'il semble que dans cette question, comme dans les doctrines, la philosophie doive se surpasser en oppositions de toutes sortes. Il n'en est rien cependant, car sauf les données et les principes systématiques, cette partie de la philosophie renferme un grand nombre de règles secondaires, par lesquelles elle se rapproche entièrement des sciences exactes. Au lieu d'y procéder par évidences premières et conséquences dernières, elle ne s'y arrête qu'aux rapports qui existent entre les idées émises, sans se préoccuper ni de leur nature intrinsèque, ni de leur portée objective, tout comme dans les sciences on cherche les rapports et les différences qui existent entre les êtres organisés ou les notions mathématiques, en les acceptant tels qu'ils se présentent. Que les scolastiques se figurent, les uns, que les formes générales existent réellement, les autres qu'elles ne sont que des noms, cela n'infirme en rien la vérité de cer-

taines de leurs règles de logique. Que Spinoza soutienne que la notion de l'infini est adéquate, Locke, qu'elle est négative, peu importe, la pensée ne pouvant sortir d'elle-même pour démontrer le rapport qui existe entre l'idée et l'objet inconnu, leurs affirmations ne sont point de science immédiate. Mais ce que nous pouvons connaître et parvenir à démontrer, ce sont les rapports qui existent entre le point de départ et la solution de l'un et de l'autre de ces penseurs. Nous pouvons les suivre dans leurs opinions, nous approprier ces dernières, et démontrer les rapports qui existent entre la portée accordée à leurs données et leur doctrine émise, tout comme nous pouvons démontrer les rapports qui existent entre des faits de l'histoire ou des sciences exactes, toute doctrine n'étant elle-même qu'un fait.

Aussi est-ce dans cette direction, dans la connaissance des règles de la pensée et dans celle de son histoire, que la philosophie mérite, jusqu'à un certain point, le nom de science, et qu'elle a fait des découvertes sérieuses qui lui sont restées. Côté modeste sans doute, et qui passe inaperçu dans les sublimes spéculations des auteurs de systèmes, et disparaît complétement dans leurs grandes hypothèses. Ce n'en est pas moins le seul côté solide et qui renferme l'avenir scientifique de la philosophie: en effet, étant donné la connaissance des principes et des lois qui régissent les rapports de nos idées entre elles, la philosophie devient une science exacte, au même titre que toutes les sciences de la nature.

Ce n'est donc ni dans une direction, ni dans une autre, ce n'est ni en suivant l'une ou l'autre école que nous pourrons à notre tour, rechercher la vérité; mais c'est en procédant de l'ensemble de l'expérience acquise dans les temps par la philosophie que nous pourrons nous élever à une science plus parfaite. Mais, pas plus qu'aucun philosophe, nous ne pourrons sortir de nos données actuelles, et pas plus qu'aucun philosophe encore, nous ne pourrons songer à atteindre la vérité idéale absolue. Mais, par cela même, nous acquérons peut-être plus de droit qu'aucun autre à un plus haut dégré de vérité: car nous avons conscience de la nature des recherches philosophiques et des illusions dont elles sont susceptibles. Enfin

rien n'empêche, sinon notre propre faiblesse, de porter nos solutions à un dégré tel que toute pensée, par le fait qu'elle est pensée, leur accorde son assentiment; comme rien n'empêche encore que notre science des lois et des règles de la pensée, la méthode, ne se développe au point qu'elle devienne une science exacte.

DÉFINITION DE LA MÉTHODE. — SES DIFFICULTÉS ET SES PREMIERS PRINCIPES

IX. En un sens, la méthode est la manière propre à chaque philosophe de coordonner ses idées en recherchant la vérité; en un autre, c'est la connaissance des principes et des règles qu'il croit devoir suivre pour y parvenir. Cette dernière seule a reçu le nom de méthode, la première n'a point de nom; nous l'appellerons la méthode naturelle, instinctive, irréfléchie, peu importe le nom.

De prime abord, il semble que la connaissance des règles nécessaires à la découverte de la vérité doive suffire et que l'étude de la méthode naturelle soit fort inutile : nous étant donnée d'instinct, nous la suivons comme malgré nous. C'est ne pas comprendre toute l'importance de la question : la méthode naturelle, c'est l'art du philosophe, et comme tel la cause première de sa doctrine; l'autre, la méthode reconnue, avouée, n'en est qu'une des nombreuses conséquences. Autre chose est penser, autre chose connaître sa pensée. Le premier est le principe véritable, la chose réelle; le second n'en est toujours qu'une image plus ou moins imparfaite. Précisément parce que nous suivons la méthode instinctive tout naturellement dans nos spéculations, elle en renferme aussi la raison d'être et seule en est le point de départ. Quelles que soient donc les méthodes particulières et quelles que soient nos opinions sur la manière la plus sûre de parvenir à la vérité, elles dérivent indistinctement des principes et des lois naturelles de la pensée. La question première de la méthode, du moment que nous voulons en faire une science sérieuse, n'est donc point celle des règles suivant lesquelles nous devrions penser, mais bien celle des règles suivant lesquelles nous

pensons en réalité. Question qui est sans contredit la plus importante de la philosophie. Malheureusement, elle en est aussi la plus difficile : la pensée agissant et se réfléchissant à la fois, tourbillonne pour ainsi dire sur elle-même; ici c'est l'imagination, là la raison, plus loin les sens ou le sentiment qui l'entraînent, et de toute part l'inconnu, l'infini l'environnent. Quand elle veut s'arrêter à quelque principe, quand elle veut définir l'une ou l'autre de ses facultés, tous les principes se supposent, toutes les facultés se complètent, toutes les idées se forment les unes des autres, et ses tentatives ne deviennent que l'image fidèle du tourbillon qui l'emporte. Où commence l'intelligence qu'elle possède d'elle-même? — Où commence l'action des sens et de la raison? — Où finissent-elles? — Est-ce par elles-mêmes ou par d'autres facultés que nous les définirons? — Est-ce par une science immédiate, ou par la foi dans la parole de nos maîtres? — Ainsi à chacune de nos affirmations vient s'opposer la question de notre intelligence si faible, de notre raison et de nos sens si incertains, celle de notre foi si aveugle et celle plus grave du cercle vicieux que présentent les facultés et les principes de la pensée s'affirmant les uns les autres malgré toutes nos distinctions. Quels que soient donc nos détours et les faces différentes sous lesquelles nous considérions les facultés, les principes et les données sensibles de la pensée, nous paraissons ne jamais pouvoir sortir des confusions et des difficultés qui nous accablent.

Et si, pour leur échapper, nous nous restreignons à ne considérer la pensée que dans son acte le plus simple, le jugement, en dehors de ses facultés et de ses principes, nous la trouvons encore tellement faible, que Pascal a demandé l'impossible en s'étonnant que personne ne s'accuse de manquer de jugement. Rien en effet ne nous indique dans l'acte même de juger ses causes d'erreurs. Quand je juge en sincérité, je crois toujours juger juste; ce n'est qu'après coup que je vois que je me suis trompé. Sans doute, prochainement, je ferai mieux; mais d'autres circonstances se présentent; je m'égare de nouveau, je remarque encore ma faute; et le jugement que j'en porte, n'est-il pas lui-même sujet à caution? Ainsi

je cherche, je juge, je me trompe, je me détrompe, et, loin de découvrir en moi une source quelconque de vérité, je parviens péniblement à la conviction que ma volonté est faible, mais bien plus faible ma pensée. Il n'y a point de faculté spéciale en nous, nous enseignant le vrai, il n'y en a point qui empêche le faux; ce que nous nommons force et grandeur de l'homme est, en vérité, identique avec ce que nous nommons faiblesse et erreur; la pensée, loin de s'avancer par bonds vers les vérités souveraines, chemine lentement d'un grain de poussière à l'autre; quand elle bondit ce n'est que de rêve en rêve, d'erreur en erreur.

Et cependant l'acte simple de penser, cet atome, ce rien, n'en implique pas moins la certitude évidente et de notre existence propre et de celle du monde extérieur; il n'en domine pas moins l'immensité, quelque obscurément que ce soit; il n'en marche pas moins de vérité en vérité, quelque lentement que ce soit encore, et son espérance est infinie comme son besoin de connaître.

X. Tels sont les trois grands termes de la question de la méthode, et selon que nous envisagerons l'un de préférence à l'autre, nous ferons renaître toutes les méthodes particulières et leurs systèmes. Considérons-nous l'action des facultés intellectuelles comme plus importante que celle des sens, nous produisons l'idéalisme et ses diverses espèces, selon que nous accorderons la préférence à l'une ou à l'autre des facultés, au bon sens, à la raison; que l'action des sens au contraire nous semble plus certaine, ce sera le sensualisme et ses paralogismes sans fin; mais que la faiblesse de la pensée et des sens nous frappe à la fois, nous voilà sceptiques; enfin que nous confondions la certitude de notre existence propre avec celle de l'infini et de l'éternel, et nous nous perdons dans le mysticisme. Reste une dernière issue, c'est l'éclectisme; croyant découvrir une vérité partielle dans tous les systèmes, il essaie de concilier leurs principes sans admettre leurs extrêmes conséquences; ce n'est comprendre ni les uns, ni les autres : un principe n'est principe que par ses conséquences.

Tous ceux qui s'imaginèrent découvrir la vérité dans n'im-

porte laquelle de ces directions tentèrent l'impossible : véritables alchimistes de la pensée, les uns ne voulurent rien moins que changer le plomb en or, en croyant trouver la source de la vérité dans quelque faculté particulière; ils ignoraient que le monde intellectuel était aussi immuable dans ses lois que le monde physique : la nature d'une faculté ne change pas plus que celle du métal, quelles que soient les manipulations auxquelles nous la soumettions; les autres, allant plus loin encore, crurent que le principe le plus absolu renfermait la raison de tous les autres; c'était chercher le mouvement perpétuel : car, de même qu'un mouvement, toujours causé par un autre, ne saurait devenir éternel par lui-même, de même la pensée, ne voyant pas du coup la vérité entière dans l'évidence même du principe, ne saurait l'y découvrir; il en supposera un autre et celui-ci encore un autre et sans fin.

Et néanmoins tous ces auteurs de systèmes et de méthodes ont été des penseurs illustres, des modèles de sagesse et de prudence, et la plupart ont laissé des monuments immortels de profondeur et de sagacité que nous ne pouvons trop admirer.

XI. Comment vaincre toutes ces difficultés, comment comprendre toutes ces nouvelles contradictions?

En un sens elles semblent inhérentes à la nature même de la pensée. nous les rencontrons jusque dans l'acte de juger, vrai et non vrai à la fois, jusque dans la moindre de ses facultés qu'il nous faut distinguer pour la définir et confondre pour la comprendre. En un autre sens cependant, c'est chose absolument impossible, nous ne penserions pas : quelles que soient les lois qui régissent la pensée dans son action instinctive et dans la formation des idées, il ne saurait y avoir contradiction en aucune de ses lois, ni dans leur dépendance les unes des autres, ni dans leurs effets. Elles constituent la pensée qui est une, et pour qu'il y ait contradiction dans ses actes, il faudrait qu'elle puisse être et n'être pas à la fois telle qu'elle est, une et non une; et pour qu'il y ait contradiction entre ses lois, il faudrait qu'il y en ait au moins une qui soit absolue et non absolue, lois et non lois à la fois : supposition absurde.

Mais ces difficultés et ces contradictions, que nous rencontrons, prennent peut-être leurs sources dans la faiblesse ou dans la liberté de la pensée, ainsi qu'on le croit communément? — C'est une supposition non moins inadmissible : ni la liberté, ni la faiblesse ne sont des principes de connaissance. Pouvoir poser ou ne point poser tel rapport d'idées comme étant le plus vrai n'est certes pas une raison pour que ce soit une erreur, et, quelque faible que soit la pensée, cette faiblesse inhérente à sa nature, toujours la même, ne saurait encore rien renfermer de contradictoire.

Or, si la pensée n'est point contradictoire, ni en elle-même, ni dans ses lois et ses actes, ni dans sa liberté et sa faiblesse, la raison des contradictions que nous y rencontrons ne saurait donc exister que dans le seul élément qui peut être plus et qui peut être moins en elle. Cet élément c'est la science; autre chose est la nature de la pensée, autre chose sa science. La première est toujours la même, la seconde varie continuellement; elle peut être tantôt science certaine, tantôt ignorance complète, tantôt connaissance vague et confuse, et, selon la science acquise les solutions présentées peuvent tantôt être justes et belles, tantôt rester hypothétiques et insuffisantes, et devenir par suite contradictoires entre elles, sans que les lois de la pensée, sa liberté, ses facultés ou sa faiblesse changent ou se modifient.

La question de la méthode, celle de la découverte des principes naturels de notre intelligence se pose par suite dans toute son ampleur : au lieu de nous trouver en face d'une pensée à science insuffisante, et se réfléchissant pour ainsi dire dans le vide, nous nous trouvons dans l'obligation de connaître toute la science nécessaire à la réflexion de ces principes; et au lieu de nous contenter de relever les contradictions, contradictoires elles-mêmes, de l'art et des doctrines de nos maîtres, nous devons nous rendre compte de leur science acquise et des rapports qui existent entre elles et leurs évidences premières et doctrines.

XII. La question de la méthode se subdivise donc en deux autres : quels sont les lois et les principes naturels de la pensée? et quelle est la science, quelles sont les données

nécessaires à leur plus haute réflexion? — Mais en posant la question de la méthode sous cette double forme, nous paraissons en quelque sorte devoir revenir à une espèce d'éclectisme; les données, notre science, nous viennent d'une manière ou d'une autre des sens, et les lois qui régissent la pensée lui sont innées. C'est mal nous comprendre : la connaissance des données nécessaires à la réflexion de la pensée, aussi bien que celle de ses lois naturelles, nous font toutes deux également défaut; elles ne sauraient donc former un point de départ, pas même éclectique, duquel se déduiraient les conséquences, comme on l'entend communément en philosophie. Loin de là, la première partie de la question est entièrement subordonnée à la seconde : nous ne pouvons évidemment parvenir à formuler les lois fondamentales de la pensée que du moment que nous possédons la science et les données nécessaires à leur plus juste réflexion. Il ne nous reste donc qu'une voie ouverte, c'est d'acquérir une science et une expérience telles de notre propre pensée, qu'elles nous permettent d'en formuler les lois en pleine certitude et évidence.

Mais comment cette science est-elle possible? D'un côté il semble que toutes les lois absolues de la pensée doivent par cela même être évidentes et que nous ne pouvons en douter; d'un autre, il semble de plus que, du moment que nous voulons en juger par d'autres idées qui en dérivent, nous tournons dans un cercle vicieux et sans pouvoir en sortir?

La remarque serait de toute justesse si la science à acquérir des données premières de la philosophie devait augmenter l'évidence soit de ces données, soit de celle des lois dont elles dérivent. Cette évidence, telle qu'elle est, est un produit spontané de la pensée; elle ne saurait donc être augmentée; il faudrait que la pensée change de nature. Mais autre chose est l'évidence d'une donnée ou d'une loi, autre chose est l'intelligence de leur véritable portée. La première est et reste la même; aucune idée, aucune loi qui paraît évidente par elle-même ne saurait le paraître plus ou moins; mais la science que nous pouvons acquérir de cette même loi, de cette même idée, peut varier depuis leur emploi le moins réfléchi jusqu'à la connaissance de tous les rapports qui existent entre elles

et toutes nos autres idées et de toutes les interprétations et conséquences possibles qui peuvent en dériver. La difficulté n'en est donc pas une; elle repose sur une confusion entre la science et l'évidence, entre l'idée simple et le jugement que nous pouvons porter sur elle, confusion à la suite de laquelle nous avons vu s'égarer tout le dix-septième siècle et la sophistique moderne.

Une difficulté plus sérieuse est celle de savoir comment nous devons nous y prendre pour acquérir les données et les idées nécessaires à la véritable interprétation des lois naturelles et absolues qui régissent la pensée. Nous venons de voir plus haut que par la contemplation du moi nous nous perdons en nous-mêmes, et nous venons de voir encore que par l'histoire des plus grands maîtres en l'art de penser l'étude des autres nous conduit aux opinions les plus contradictoires, et en dehors de cette double direction, il n'y en a point.

XIII. Mais nous venons de voir aussi par sa définition que la condition d'existence de la philosophie, c'est la recherche de la vérité. Le désir constant et sincère de la vérité est donc la première règle de méthode. Déjà le nom même de philosophie nous en offre un premier commentaire : être sage. En effet le moindre excès dans nos prétentions à la vérité, que nous la cherchions en nous-mêmes ou que nous veuillions la découvrir dans les autres, est par cela même une erreur et conduit à l'absurde. C'est de toute évidence : qu'une unité se glisse dans une addition, et la somme devient fausse, de même la moindre idée exagérée dans sa portée détruit toute la justesse dans nos raisonnements et dans nos solutions. Si malgré cela il se peut que nous marchions encore droit, c'est que quelques instants après nous modifions le sens de cette idée ou nous lui substituons une autre; mais alors, comme dans un calcul détestable, nous n'avançons que par des fautes et par des sophismes.

Un second commentaire à cette règle nous est donné par le père même de la philosophie, quand il disait qu'il ne savait rien. Il ne fut guère compris, on ne le crut que modeste. Cependant avouer ne savoir rien, c'est impliquer la mesure de sa science; se douter de ce qu'on ignore, c'est connaître le connu;

c'est encore et sous une autre forme le secret de la vérité, et de plus, la raison pourquoi toutes les grandes découvertes, tous les bons livres, comme dit Pascal, paraissent après coup si simples et si naturels. Nous connaissons tout ce qu'il faut, mais nous ne le voyons point : ne nous rendant pas compte du degré de notre ignorance, nous devenons incapables de saisir la portée véritable de notre science. Aussi l'aveu de Socrate exigea-t-il plus de réflexion solide et de vigueur dans la pensée que toutes nos fades rêveries et nos systèmes alambiqués. Ne regarde point qui veut l'inconnu en face.

Un dernier commentaire enfin dérive du caractère de toute vérité, c'est d'être claire. Être clair en philosophie, c'est être vrai; toute obscurité est un signe certain de faiblesse ou d'erreur, et comme style et comme science. Si les interprétations et les définitions que nous donnons de certaines notions, espace, temps, nombre, égalité, sont moins évidentes que ces expressions dans leur sens spontané, ce ne peut être que parce qu'elles ne leur sont point conformes, méconnaissent l'action instinctive de la pensée, lui font violence et nous égarent. Mais au lieu de reconnaître encore ici le côté inconnu, la portée véritable de l'idée et d'en tenir compte, on ne s'en inquiète pas et l'on déduit des conséquences incompréhensibles de données évidentes par elles-mêmes. Rien de plus curieux que les prétentions de certains philosophes à l'obscurité : confondant des distinctions inintelligibles avec des découvertes réelles, ils n'ont de profond que le sentiment, qui seul les excuse, le besoin de connaître. La vérité est éclatante comme la lumière; l'erreur seule est obscure; quand elle devient évidente elle s'évanouit.

XIV. Et ne mésestimons point ces préceptes vieux comme la pensée. Il est aussi facile d'être convaincu que toute prétention est une erreur, que toute confusion du connu et de l'inconnu mène à l'absurde, que toute obscurité est une faiblesse, qu'il est difficile de ne jamais prétendre à faux, de toujours concevoir juste et de s'exprimer de même: d'être également naturel, simple et clair en chacune de nos pensées. Mais c'est le privilége du génie, dira-t-on, tous ses chefs-d'œuvre portent ce triple caractère! — C'est plus en philo-

sophie : sans illusions qui l'entraînent, sans confusions qui l'égarent, sans obscurités qui la voilent, la pensée est évidente comme un axiome, ni une vérité, ni une autre, mais la vérité même.

En effet, l'acte de penser, pris dans toute sa simplicité, est évident et incontestable du moment que nous ne voulons constater par lui qu'un fait, sans préjuger en rien de ce qui peut être son origine, ses lois, sa nature ou ses principes. Que je pense que je suis, ou que deux et deux font quatre; que je pense un objet quelconque ou que je veuille le montrer à d'autres, tous ces actes divers, pris dans toute leur simplicité, emportent la même évidence, quelle que soit leur valeur différentielle. Je pense telle chose, c'est un fait, et ce fait est incontestable. De plus ce fait, cet acte, tout chétif et humble qu'il soit, est le seul principe réel, la seule cause véritable qui soit en notre pouvoir. C'est de lui que tous les autres principes dérivent et c'est par lui qu'ils sont dérivés. C'est donc une question oiseuse que de se demander s'il y a une science des principes de ce principe? Nous pouvons chercher la formule des lois qui régissent nos pensées en tant qu'évidentes, tout comme dans les sciences exactes; mais le principe premier, c'est nous-mêmes dans notre acte de penser, et nous n'avons, nous ne pouvons avoir aucune perception, aucune donnée d'un principe plus élevé.

Ainsi la condition d'existence de la philosophie, la recherche de la vérité et les préceptes qui en dérivent, nous enseignent comme conséquence immédiate une première limite qu'il ne nous est point donné de franchir : il est impossible de découvrir un principe de certitude plus grand ou plus parfait que l'évidence simple, instinctive, naturelle, produit spontané de la pensée.

Mais de plus elles nous donnent la définition exacte de la vérité. Le contenu de l'acte de penser, nous l'appelons idée. Or, si l'acte dans sa nature propre ne peut pas ne pas être tel qu'il est, il en dérive que l'idée, considérée en elle-même, est toujours vraie. En effet, que je pense homme, cette idée, comme telle, est parfaitement juste, mais que j'ajoute un attribut quelconque, l'homme est blanc, l'homme est noir, ainsi que pen-

sera le nègre qui n'a jamais vu ni entendu parler d'hommes blancs, alors je puis me tromper en prenant l'idée homme dans un sens différent de son contenu véritable, et en lui donnant une portée qu'elle n'a point. Aussi longtemps donc que le nègre, en disant que l'homme est noir, n'entendra que les hommes qu'il connaît, son idée comme son jugement resteront vrais; mais qu'il dépasse le contenu de l'idée, qu'il affirme que tous les hommes absolument sont noirs et son jugement sera faux, mais non son idée: il ne peut pas ne pas penser l'homme tel qu'il le voit. Un autre exemple: què j'aie des hallucinations, que je voie des bêtes et des monstres; aussi longtemps que je ne prétendrai que ce qui se passe dans mon esprit, mon jugement restera vrai, mais que je dépasse le phénomène intellectuel en soutenant que les bêtes existent réellement et je me tromperai. De même de toute idée, de toute notion, qu'elle soit le produit des sens, de la réflexion, de la mémoire ou de la raison. Partout où la mesure nous échappe, l'erreur la suit immédiatement. Quant à la vérité, elle est de l'essence même l'idée.

XV. Mais comment éviter l'erreur? — Que dans mes hallucinations je voie les bêtes réellement exister en dehors de moi; que dans mon idée hommes, je les pense toujours noirs, comment ne pas admettre que les bêtes n'existent point et que tous les hommes ne soient point noirs? L'erreur est donc ici la conséquence nécessaire de la vérité même de l'idée, et la règle donnée devient contradictoire à elle-même. Contradiction qui ressort encore davantage, si nous mettons deux notions différentes d'un même objet en présence : je vois un tel objet en bleu, un autre le voit en violet; chacune de nos idées est vraie, disons-nous, considérée en elle-même; aucun ne peut voir l'objet autrement qu'il ne le voit. Cependant l'objet ne saurait être bleu et violet à la fois, une des idées au moins doit donc être fausse, et comme telle elle serait à la fois vraie et fausse.

On a cru éviter cette difficulté par une distinction en apparence fort judicieuse, et on a dit : que l'idée, considérée en elle-même, n'était ni vraie, ni fausse; mais qu'elle devenait seulement telle, selon qu'elle se trouvait d'accord, ou non

d'accord, avec son objet. La vérité, c'est l'accord de l'entendement avec son objet.

Définition qui d'abord répond par la question, car quand nous demandons laquelle des idées d'un objet est la vraie, nous ne demandons pas autre chose sinon laquelle est d'accord avec lui. Définition qui ensuite est complétement illusoire. Comment jugeons-nous de la vérité d'une idée? Évidemment par une autre. Et de celle-ci? Par une autre encore; jamais l'objet ne se présentera à nous autrement que par l'intermédiaire d'une idée; la pensée ne saurait sortir d'elle-même. Nous conclurons donc que la vérité ne saurait consister que dans l'accord des idées entre elles, et qu'elle est de toute nécessité une propriété inhérente à l'idée même. Aussi longtemps donc qu'aucune autre idée ne se mettra en opposition avec une idée donnée, nous ne pouvons pas ne pas admettre sa vérité. Que celui qui voit les bêtes devant lui, que celui qui croit le soleil à la place où il le voit, que celui qui se figure l'infini tel qu'il le réfléchit dans ses rapports avec ses autres connaissances, se trompe, ou ne se trompe pas, tous croiront leur idée vraie aussi longtemps qu'aucune autre notion ne viendra se mettre en opposition avec elle, et ils ne pourront pas ne pas le faire. La vérité est, nous le répétons, de l'essence même de l'idée.

Mais autre chose est la vérité qu'entraîne chaque idée par le fait qu'elle est, autre chose le jugement que nous pouvons porter sur cette vérité. La première dépend de l'idée et lui est identique, la seconde dépend d'une autre idée; nous ne jugeons nos idées les unes que par les autres. Selon donc qu'il nous est donné, par le contenu de deux ou de plusieurs idées mises en présence, de saisir ou de ne point saisir un rapport entre elles, nous affirmons ou nous nions simplement ce rapport. En d'autres termes, nous n'affirmons et nous ne nions jamais la vérité inhérente à une idée, mais toujours son accord avec une autre idée. Et nous ne le faisons point au nom de la vérité de l'idée même, mais au nom de ses rapports avec la vérité inhérente à d'autres idées. Genre de vérité essentiellement relatif à la somme de nos idées acquises, car les dernières encore, nous ne les jugeons à leur tour que

par d'autres idées; là où les idées nous font défaut, notre jugement s'arrête, et nous croyons à la vérité de celles que nous possédons et que nous réfléchissons dans leur accord entre elles, et nous le faisons tout naturellement, sans pouvoir agir autrement; c'est là penser.

Ainsi dans chaque idée nous trouvons la vérité qui lui est propre, inhérente à sa nature; mais nous ne jugeons de sa valeur que par d'autres idées; plus donc nous devenons capables de réfléchir un grand nombre d'idées dans leur accord entre elles, plus haut nous nous élevons dans la science et la certitude de la vérité.

XVI. Qu'est-ce donc que l'erreur?

Chaque idée, considérée en elle-même, emporte vérité; mais toutes vraies qu'elles soient, la pensée n'est point toute-puissante, et nos idées sont incomplètes; elles ne nous dévoilent ni leur nature propre, ni la nature de leurs causes. Si donc, une idée étant donnée, nous lui accordons une portée qu'elle n'a point, nous nous trompons de toute nécessité. Il semblerait ainsi que l'erreur est inhérente, sinon à l'acte par lequel nous produisons l'idée, mais du moins à celui par lequel nous jugeons une idée par une autre. Mais ce second acte, si nous l'examinons, est d'une justesse telle qu'il constitue les axiomes : point d'effet sans cause, point d'attribut sans sujet. Autre chose est donc l'acte par lequel nous jugeons des rapports et de la valeur de nos idées, autre chose l'idée que nous nous formons de ces rapports et de cette valeur. Cette dernière idée, toute vraie en elle-même, est encore incomplète comme la première, et ne saurait nous enseigner ni la nature, ni la cause véritable de leurs valeurs et de leurs rapports. Ainsi par le fait que chacune de nos idées est incomplète et qu'aucune ne nous enseigne les principes et les causes premières des choses que la pensée nous porte sans cesse à découvrir, nous devons et nous sommes forcés de nous tromper. Je vois une porte d'abord en blanc; je m'approche, elle est jaune; je déclare qu'il y a eu erreur. Cependant la première idée est parfaitement juste, car, retourné à la même distance, la porte me paraît de nouveau blanche. Mais la seconde idée, que je crois maintenant la vraie, l'est-elle vérita-

blement? Que je substitue à la vue l'analyse dynamique ou chimique des couleurs, et je la déclarerai fausse ou du moins incomplète à son tour. Ainsi toujours l'affirmation ou la négation de l'erreur dépend, comme l'affirmation et la négation de la vérité, de l'accord que nous sommes capables de saisir ou de ne point saisir, entre des idées également vraies en elles-mêmes. L'erreur n'est donc point autre chose qu'un degré moindre de vérité relativement à un autre. Comme le froid est de la chaleur, de même l'erreur est de la vérité; elle en est en quelque sorte la recherche.

Toutefois, comme le froid, l'erreur existe; le froid, tout chaleur qu'il soit, n'en diffère pas moins dans nos impressions; de même de l'erreur : nous ne pouvons pas ne pas l'admettre du moment que nous arrivons à la persuasion que l'accord affirmé entre certaines idées n'existe point. Jugement qui devient alors vérité pour nous, mais deviendra erreur à son tour. Toutes nos idées, vraies dans leur contenu propre, sont insuffisantes pour nous enseigner du coup une science qui ne saurait être que le fruit de longs et de pénibles efforts. Il ne faut donc point croire avec Bossuet que nous devons nous arrêter aux vérités évidentes quand même elles nous paraîtraient inconciliables. Elles renferment par cela même déjà l'erreur. Comme il ne faut point croire encore avec Aristote qu'il suffit qu'une idée soit nécessaire, pour qu'elle soit vraie relativement à la science. Toutes nos idées ne sont vraies que relativement à elles-mêmes, et toutes, quelque nécessaires qu'elles soient, peuvent devenir fausses par la portée que nous leur accordons.

Ainsi la découverte de la science nécessaire à la réflexion la plus haute possible de la pensée se trouve limitée, d'un côté, par l'évidence simple, naturelle, inhérente à chaque idée, et d'un autre, par la nécessité de découvrir l'accord parfait de toutes nos idées entre elles; et ces deux principes, conditions de toute vérité, ne sont que les conséquences du caractère propre à toute recherche vraiment philosophique, que nous sondions notre pensée propre, ou que nous poursuivions celle d'autrui.

XVII. Mais comment découvrir, en ne partant que de l'évi-

dence simple, première et spontanée de nos idées, leur accord entre elles?—Quelques-unes, dans leur évidence même, nous paraissent sans rapports d'aucune sorte; d'autres nous semblent contradictoires entre elles; d'autres enfin embrassent, par l'étendue de leur contenu, des données tellement diverses et multiples, que tout accord paraît impossible.

La réponse nous est donnée par la nécessité même de découvrir les rapports de nos idées comme condition de tout jugement, et par celle de leur accord entre elles comme condition de toute vérité dont nous puissions nous rendre compte. Or, nos idées ne nous montrent que leur contenu, et non leur valeur réelle, ni différentielle, nous ne pouvons juger de ces dernières que par les jugements mêmes qui dérivent de la diversité de valeur qui peut leur être accordée. Telle idée nous paraît dans un rapport évident avec une autre; nous en affirmons l'accord; mais que nous soyons amenés à nous trouver en présence d'une nouvelle idée en accord avec l'une, en désaccord avec l'autre, dès ce moment nous hésitons, nous doutons, et nous cherchons malgré nous à échapper à l'impossibilité de devoir penser trois notions en rapport et non en rapport entre elles, et nous modifions la portée accordée, soit à l'une, soit à l'autre, jusqu'à ce que nous soyons parvenus à pouvoir comprendre leur accord, condition du jugement et de la vérité. Ce n'est donc qu'en suivant pas à pas les affirmations et les négations qui découlent de la portée différente qui peut être accordée aux mêmes idées que nous pouvons aussi nous rendre compte de leur portée et de leur accord véritables.

De plus, le but de chaque philosophe est la vérité, en d'autres termes, de rendre les hypothèses conformes à la nature des choses, et, d'après notre définition plus juste, de découvrir l'accord de nos idées acquises entre elles. La valeur propre et différentielle de nos idées se juge donc d'elle-même, en philosophie, par les conséquences et les solutions qui dérivent de la diversité de portée qui peut leur être accordée.

Enfin, la vérité c'est l'accord des idées, et non seulement de nos idées propres, mais de toute idée quelle qu'elle soit, car comme produit de la pensée, elle est d'accord avec sa nature

et les lois inconnues qui la régissent ; donc au lieu de chercher l'accord de nos idées propres, nous devons chercher en outre l'accord général de toutes les idées, l'accord de la pensée de tous avec elle-même.

S'imaginer que nous puissions parvenir, du point de vue de nos idées seules, à une solution parfaite et générale, c'est s'exposer à la même faute qui fut commise par nos maîtres. C'est ne point sortir du cercle restreint des idées et de la certitude personnelle ; c'est ignorer les conditions essentielles de la vérité.

XVIII. Toutes ces conditions paraissent immenses et à la fois tellement rigoureuses et évidentes, qu'il semble qu'il ne puisse être donné à la pensée particulière de les remplir. Qui peut nous prouver que les acceptions données jusqu'ici aux diverses espèces d'idées soient arrivées à leur terme? comment de plus suivre la pensée philosophique dans toutes ses doctrines possibles, et la pensée en général dans toutes ses opinions? Ces règles et conditions de vérité exigent trop.

Poursuivons-les : la pensée, par le fait qu'elle est pensée, cherche, chez nous comme chez les autres, l'accord des idées entre elles, qu'elle en ait conscience, qu'elle ne l'ait point, que ce soit dans les grandes questions de la philosophie ou dans celles des affaires journalières, c'est toujours la même pensée et la même loi, et si nous avions poursuivi la sophistique moderne jusque dans l'application qui en a été faite à la morale, jusque dans les doctrines sociales et politiques, nous l'eussions vu dégénérer en vraie caricature, en ébauche grossière. La pensée avance toujours, et si faute de données suffisantes, il lui devient impossible d'atteindre la vérité qu'elle cherche, elle n'en continuera pas moins à la poursuivre dans toutes les directions ; il faut la vérité à l'homme, et si les principes ne la lui donnent point, il reniera jusqu'à la pensée même pour ne plus s'adresser qu'à la violence, pour ne plus écouter que ses passions. Mais la pensée progresse à travers les hommes et leurs folies, et dans ces excès mêmes des données nouvelles se font jour, dont elle relèvera plus sûre d'elle-même et plus puissante que jamais. Et là où le désaccord entre les raisons suprêmes lui échappait, par suite

de leur définition trop incomplète, elle finit par retrouver le même désaccord entre ses données de tous les jours et de chaque instant. Ni Pascal, ni Bacon n'ont soupçonné toute la profondeur de leur remarque au sujet du progrès continu des sciences exactes et des arts mécaniques; vue du point de vue le plus élevé, la loi du progrès est la même en toutes choses et en toutes croyances; la pensée, par le fait qu'elle est pensée, poursuit ces dernières, les dissèque et les brise, pour s'en refaire d'autres de leurs débris, et plus conformes à l'expérience qu'elle vient d'en faire. Et si les civilisations ne comptent que comme la vie d'un homme dans ce travail immense et mystérieux qui s'accomplit dans la pensée humaine, chaque époque, dans tout son ensemble, devient aussi et forcément l'expression parfaite du progrès accompli jusqu'à elle; et il n'en peut être autrement; il faudrait qu'il y eût des causes agissantes sans effets, et que nous pensions sans juger.

Si donc nous disons que les idées se jugent par les doctrines et les systèmes qui résultent de leurs diverses interprétations, c'est qu'il n'est aucunement nécessaire que nous connaissions, pour cette raison, absolument toutes les doctrines, absolument toutes les hypothèses; il suffit que nous soyons simplement de notre époque pour profiter, même à notre insu, de l'expérience acquise dans les siècles.

Et si nous disons qu'il faut que nous parvenions à rendre nos idées non seulement d'accord entre elles, mais encore d'accord avec la pensée de tous, c'est que la pensée de tous suit identiquement les mêmes lois que la nôtre; pour découvrir la formule des lois absolues de la pensée, il n'est aucunement nécessaire de connaître les idées de tous, mais il suffit que nous sachions que leurs formules ne sont justes qu'en se trouvant d'accord et avec notre pensée propre et avec celle des autres.

Ce ne sont ni les règles de la découverte, ni celles de l'invention que nous venons de formuler, ce ne sont que celles de la vérité en général; les premières sont infiniment plus simples et en proportion de nos facultés et de nos forces, les secondes sont beaucoup plus vastes, en proportion de la pensée et de la puissance de tous. Mais quoi qu'il en soit, ce que

nous devons savoir, c'est que toutes les recherches et découvertes que nous pouvons faire n'acquièrent une portée sérieuse et une valeur durable qu'en se trouvant d'accord avec les conditions générales de la vérité.

Nous eussions donc parfaitement pu commencer ces études par celle de l'état intellectuel de notre époque, en ne procédant que des données actuelles; nous avons préféré remonter aux sources mêmes de la philosophie, afin d'en poursuivre le progrès si lent et si imperceptible; c'est que la tâche y est infiniment plus facile; nous sommes juges pour le passé, mais nous ne sommes que partie dans le présent.

Or, nous avons vu, en remontant aux origines de la philosophie, les idées absolues être prises entièrement dans leur portée objective, particulière, et les idées générales et particulières être prises dans un sens absolu; nous avons vu ensuite les idées générales être distinguées des idées particulières d'une manière complète à leur tour; nous avons assisté après à la distinction des idées abstraites simples de toutes notions générales et particulières; nous sommes arrivés enfin à ne voir rouler toute la spéculation que sur les principes premiers de la pensée, les idées absolues et la sensation pure. Nous relèverons donc de là et nous chercherons simplement à donner aux unes et aux autres une interprétation nouvelle et plus conforme à l'état actuel de l'expérience des phénomènes de la pensée.

LES AXIOMES

XIX. Le principe commun à toutes nos connaissances, de quelque nature et de quelque portée qu'elles soient, c'est l'acte de penser. Néanmoins aucune idée, pas même la conscience du moi, ne se rapportant à l'acte en lui-même, nous aurions non pas la simple conscience du moi, mais la science même du moi, la perception immédiate de sa nature.

Nous ne pouvons donc juger du principe premier de toute science, de l'acte de penser, que par ses effets, les idées formées et les connaissances acquises. Ce qui semble devoir nous entraîner dans un cercle vicieux : ce n'est qu'en par-

tant du principe que nous pouvons juger de la portée véritable des idées, et ce n'est que par les idées que nous pouvons juger du principe. Aussi ne prétendrons-nous en rien vouloir enseigner la nature propre de la pensée, mais admis, ce qui est de toute évidence, que l'acte de penser est le principe commun et premier de toutes nos idées, nous pouvons, du moins rechercher lesquels en sont les caractères, et de plus, nous pouvons rechercher quelles sont, parmi nos connaissances et nos idées, celles qui les représenteraient de la manière la plus complète.

Or, comme principe premier et commun à toutes nos connaissances, comme leur condition et leur lien, l'acte qui les produit est comme tel, et de toute nécessité, le même en chacune d'elle, universel et absolu, et seul il est tel; de plus, comme source de toute certitude et de toute évidence, il doit manifester ses caractères propres de la manière la plus éclatante dans ces connaissances qui emportent avec elles la plus parfaite évidence. Si donc il y a parmi nos connaissances quelques-unes qui portent ce triple caractère : d'être identiquement les mêmes en chaque idée, d'être universelles et absolues, et d'impliquer en elles la plus haute certitude et évidence, nous devons les rapporter à l'acte même de penser comme ses représentants les plus exacts. Or, il n'y a que les quatre axiomes : ce qui est est, a substance, cause, existe dans l'espace et le temps, qui portent ces caractères.

Toutefois, cette manière de présenter l'acte de penser comme principe commun et premier de toutes nos idées, pourrait entraîner à faire admettre une causalité propre de la pensée, différente de celle qui produit la diversité et la multiplicité dans nos idées, et conduirait ainsi à préjuger à tort de la nature de la pensée. Nous devons donc préciser davantage notre point de départ, et reconnaître que, la nature de la pensée nous étant absolument inconnue, il se peut qu'elle ne soit en réalité en rien différente de l'idée formée, que le phénomène idée peut être identique à la pensée et la constituer. Mais dans ce cas encore nous arrivons aux mêmes conclusions, car toutes nos idées, quelque différentes qu'elles soient, sont en rapport entre elles, nous affirmons les unes

des autres ; nous ne jugeons et nous ne pensons qu'à cette condition ; toutes donc renferment dans leur diversité même un élément commun, qui rend leur rapport et leur affirmation les unes des autres possible ; rapport que nous appelons comme tel l'acte propre de penser, et auquel nous pourrions aussi donner tout autre nom. Mais dans l'une comme dans l'autre hypothèse, que nous supposions l'acte de penser comme provenant d'une cause particulière et d'une substance distincte de celles qui, par leurs impressions concourent à la formation de toutes nos idées, ou que nous l'envisagions simplement comme le rapport suprême contenu en toutes nos idées, les axiomes le représentent également ; il n'y a absolument aucune idée, qui, comme phénomène, ne se présente à nous sans le quadruple rapport qu'expriment les axiomes : elle pose son être, se rapporte à une substance, à une cause, et se trouve conçue dans l'espace et dans le temps ; et il nous est impossible d'imaginer ou de concevoir n'importe quelle idée, ou n'importe quel rapport d'idées, en dehors de ces lois fondamentales.

XX. Rien ne démontre mieux le caractère propre des axiomes, soit qu'ils expriment un rapport entre la pensée et son contenu, l'idée, soit qu'ils ne représentent qu'un rapport des idées entre elles, que la comparaison de leurs formules avec les diverses idées et expressions qui nous servent à les exposer. $A=A$; point de phénomène sans support ; point d'attribut sans substance ; point d'accident sans cause ; tout effet a sa raison suffisante ; le même est le même ; l'espace est étendu ; le temps dure ; ce qui est est : toutes ces formules sont également évidentes, et cependant toutes les expressions, chacune prise isolément et considérée en elle-même, sont relativement fort obscures, A, l'être, la substance, la cause, le même, le temps, l'espace, l'étendue, la durée, l'effet, l'accident, jusqu'à la copule est, aucune n'approche de l'évidence de l'axiome, ni de son caractère absolu. Ces expressions et les idées qu'elles représentent, nous pouvons les considérer objectivement ou subjectivement, comme adéquates ou inadéquates, leur attribuer une valeur affirmative ou négative, mais rien de cela n'est possible pour les

axiomes, ils sont les mêmes pour tout le monde, personne n'en doute, personne n'en peut douter. L'évidence qui leur est inhérente n'appartient à aucune des idées qui les composent, mais bien à leur rapport.

Or, le rapport n'existe pas par lui-même, mais il existe dans et par les notions en présence; chacune d'elles renferme donc en quelque sorte une partie, un élément de l'évidence axiomatique. Et cette évidence est identique, indivisible, toujours la même; du moment que nous séparons les notions de la formule, l'évidence propre à l'axiome n'existe plus ni dans l'une, ni dans l'autre, et chacune des notions isolées se trouve dé nouveau en présence de l'axiome même dont elle vient de faire partie. L'axiome au contraire, aussitôt qu'il est formulé, emporte une évidence et une certitude pleine et entière; la pensée y dépasse l'expression, la forme et l'idée, pour se trouver en quelque sorte en face d'elle-même, pour se reconnaître dans son acte spontané et instinctif, et pour affirmer les axiomes comme les lois absolues qui la régissent dans l'intelligence des choses.

XXI. Il est facile de voir par là combien grande fut l'erreur de ceux qui cherchèrent à réduire les axiomes à une certaine constance inhérente aux sensations, à leur souvenir, à une persévérance des objets, à leur succession régulière. Les schèmes de Kant, les doctrines de Hume et de Condillac n'eurent d'autre fin. Mais sans nous arrêter au caractère absolu des axiomes et à l'être passager et accidentel des sensations, argument dont on n'a que trop abusé depuis Leibnitz; sans nous arrêter même à la question de savoir comment nous pourrions parvenir à la connaissance et à la réflexion de cette permanence et de cette succession régulière sans le concours des axiomes, et sans les supposer, il est de toute évidence qu'un animal, par exemple, qui recevrait identiquement les mêmes impressions sensibles qu'un homme, verrait de la même manière aussi leur persévérance ou leur succession régulière, et qu'il en garderait le souvenir, mais d'une manière toute déterminée, ses sensations, comme leur souvenir, ne pourront lui présenter que les impressions éprouvées et non autre chose; l'animal

perçoit telle étendue, telle durée, telle impression et réagit selon les lois de son organisme. Il n'en est pas de même de l'homme: que nous formions une seule idée sensible, le moindre groupe de perceptions, et ils contiendront les quatre axiomes tout spontanément et de la manière la plus irréfléchie, sans réaction aucune. Que je voye un objet quelconque, qu'il existe ou n'existe pas, que j'imagine un centaure, une hydre, que je rêve, dans le délire même, tous les produits de ma pensée porteront les mêmes caractères; ils impliqueront l'affirmation de leur être, ils se rapporteront à une substance et à une cause, et ils seront conçus dans un espace et dans un temps indéterminés. Ce n'est qu'à cette condition que la sensation devient idée humaine et l'idée pensée. Non seulement que les axiomes se distinguent de la sensation par leur caractère absolu, mais ils s'en distinguent encore par l'indéterminé de leur contenu.

Toutefois ce fut une erreur non moins grande de confondre les axiomes, si différents de la sensation, avec les idées absolues. Nous venons de voir que leur évidence propre était fort différente de celle des idées par lesquelles nous les exprimons; autre chose est la pensée affirmant l'existence d'une chose dans le temps, ou la concevant comme se rapportant à une substance ou à une cause, autre chose sont les idées mêmes de cette substance, de cette cause, de ce temps; c'est verser dans une suite sans fin de sophismes et de contradictions que de confondre des données aussi différentes. Qu'est-ce que l'espace, le temps, la substance, la cause, l'être en eux-mêmes? Les axiomes ne nous enseignent absolument rien à leur sujet, et cependant nous affirmons en pleine évidence et certitude que ce qui est est a substance, cause, existe dans l'espace et le temps. C'est là le caractère propre aux axiomes, fort différent de celui des idées absolues.

Les axiomes ne sont donc ni des idées formées d'objets donnés, ni des perceptions d'impressions reçues; les unes et les autres constituent nos connaissances; tandis que les axiomes ne nous enseignent absolument rien, et nous laissent dans une ignorance profonde de la nature de leur objet et de

celle de leur cause. Considérés dans leurs formules, nous ne parvenons que fort tard à les établir, et alors encore nous pourrions fort bien continuer à les ignorer, car que nous les connaissions, ou non, nous les suivons toujours instinctivement, et ils se trouvent contenus en chaque idée et en chaque rapport d'idées, à tel point qu'il nous est impossible de concevoir, d'imaginer quoi que ce soit en dehors d'eux, ni même d'en comprendre la possibilité. Il nous suffit de penser pour qu'il y ait être, substance, cause, espace, temps, de même qu'il nous suffit de sentir pour qu'il y ait chaleur, lumière, forme, dureté, etc. Mais que sont-elles en dehors de l'idée spontanément formée? Nous n'en jugeons que par d'autres idées.

L'acte de penser, le principe premier de toute science et de toute certitude, ne se présente donc à nous que comme le rapport suprême et absolu soit entre la pensée et son contenu, soit entre les diverses idées. Et ce rapport nous l'exprimons dans son ensemble et dans sa plus grande simplicité dar la formule des axiomes, qui ne sont, considérés en eux-mêmes, ni perceptions, ni idées, mais représentent les caractères fondamentaux de la pensée humaine; nous les découvrons en tout acte et en chacun de ses effets, ils en sont les lois suprêmes, et ne supportent aucune autre définition.

XXII. Les axiomes, disons-nous, ne nous enseignent rien de la nature de leur objet, mais par contre ils ne nous donnent point non plus la conscience de notre ignorance. C'est une question aride et difficile que celle de la conscience de notre ignorance. Comment pouvons-nous savoir que nous ne savons point? Les axiomes dépassent en contenu nos perceptions, en évidence nos idées, et d'un autre côté ils sont les lois absolues de la pensée, et contenues en chaque idée, les perceptions ne deviennent intelligibles, idées et pensée, que par eux. Je pense Paul, et comme telle mon idée contient tout ce qu'elle peut contenir dans son évidence spontanée, perceptions multiples et lois absolues. Ce n'est donc qu'en détachant les divers éléments que peut contenir l'idée, par la formation de nouvelles idées, que nous formons notre

science, mais que nous développons aussi la conscience de notre ignorance. Par elle-même l'idée est ce qu'elle doit être, et ne peut pas être autre sans mettre en question la nature de la pensée humaine, et comme l'idée nous donne la vérité, de même elle nous donne aussi la science; la conscience donc de notre ignorance ne saurait procéder que de la différence qui existe entre l'idée spontanément formée et toutes les autres idées que nous concevons en rapport avec elles, et aussi longtemps que toutes ces dernières ne nous dévoilent point d'une manière complète tout le contenu de l'idée première, aussi longtemps nous ne pouvons pas ne pas avoir conscience de notre ignorance. C'est donc des caractères du jugement qu'elle provient et non des axiomes.

Comme l'erreur, la conscience de notre ignorance ne commence qu'avec la recherche et l'affirmation de la valeur propre et différentielle de nos idées formées, avec le jugement; les axiomes absolument vrais en eux-mêmes ne sont cause ni de l'une ni de l'autre.

Les axiomes ne sont pas davantage cause des notions dites contradictoires, mais bien encore l'erreur ou l'ignorance de leur valeur propre et différentielle : je pense le point, je pense l'étendue, et tous les deux je les conçois dans un espace indéterminé; mais quand je veux définir le point, je dis qu'il est ce qui est sans étendue aucune dans l'espace, j'affirme et je nie à la fois un rapport entre ces diverses notions; ce qui, examiné sérieusement, nous devient complétement inintelligible; le point sans étendue ne saurait être conçu en rapport avec l'espace, et l'étendue en tant que négation du point ne saurait en aucune manière servir à sa définition. Nous avons évidemment à faire ici à trois données essentiellement distinctes : l'espace en tant que loi absolue de la pensée, et les deux idées abstraites de point et d'étendue. Or, l'axiome est contenu dans les deux idées, et chacune d'elles est complétement différente de l'autre, et l'une n'est en aucune manière une différence propre de l'autre; il ne saurait donc y avoir définition sérieuse et encore moins contradiction; nous pensons chacune des notions par elle-même, et quand nous disons que le point est sans étendue, ce n'est

au fond qu'une simple proposition limitative, par laquelle nous constatons notre ignorance de la valeur différentielle véritable des deux idées. Aussi n'est-ce que du moment que nous voulons de toute force violenter la pensée, faire d'une proposition limitative une définition, de notre ignorance la science, que nous découvrons une contradiction, et que nous la découvrons non seulement dans les idées abstraites, mais dans toutes les idées absolument. Ainsi l'homme doué de raison n'est pas un animal, mais l'homme possédant un organisme est un animal, il est donc animal et n'est pas pas animal? En un sens oui, en un autre non, c'est une question de science ; mais croire qu'il suffit pour arriver à cette science de rapporter les deux propositions à une proposition nouvelle : l'homme et l'animal sont des êtres vivants, c'est simplement de la folie. Il n'y a point, il ne saurait y avoir de notions contradictoires à moins d'une sophistique continuelle, passant sans fin d'un sens à un autre.

XXIII. Les lois fondamentales de l'acte de penser, les axiomes ne sont donc ni la cause de nos contradictions, ni celle de nos erreurs et de notre ignorance, mais ils ne sont pas non plus cause de la science et de la vérité, car ils ne produisent par eux-mêmes aucune de nos idées, ils n'existent que par leurs rapports.

Aussi, ne pouvons-nous rien démontrer par eux ; Aristote et Locke l'ont déjà vu ; la raison en est fort simple : condition première et lois absolues, ils sont impliqués en chaque idée, et en chaque rapport d'idées, et celui qui se trompe, aussi bien que celui qui est dans le vrai, les suivent également. Si pour démontrer à quelqu'un qu'il est dans l'erreur il suffit, comme dit Platon, de lui faire voir qu'il est en opposition avec lui-même, sur les mêmes choses, en même temps et du même point de vue, il entend qu'il faut le lui démontrer par les choses mêmes et non par l'axiome que cette règle renferme. Nos idées ont des rapports multiples entre elles, et selon leurs rapports nous disons qu'elles sont prises dans un sens ou dans un autre, et aussi longtemps que nous nous contentons d'exposer nos idées selon la diversité de leurs rapports, chacune dans son sens propre, nous pensons et nous

parlons juste. Mais que nous arrivions à confondre deux rapports différents en un sens unique, dès ce moment nous mettons la pensée en opposition avec elle-même ; mais dès ce moment aussi l'erreur éclate, non pas en vertu de l'axiome, mais en vertu de la nature même de la pensée qui ne peut pas penser une même chose de deux manières différentes en la pensant, et qui comme tel est cause de l'axiome. Que nous continuions au contraire à confondre les deux sens, les deux rapports en un rapport unique, nous ne soupçonnerons pas même que nous puissions nous tromper, et nous ferons même appel aux axiomes pour démontrer la justesse de nos erreurs. C'est l'histoire de toutes les sophistiques.

L'axiome ne démontre rien, mais c'est l'évidence inhérente à l'idée qui seule emporte démonstration ; pour la relever nous pouvons bien recourir à l'axiome, mais ce n'est que pour appuyer davantage sur l'évidence propre à l'idée et non comme pouvant être confondue avec celle de l'axiome qui en est différente. Toute la scolastique n'eut d'autre fondement que la croyance que pour démontrer la vérité d'une proposition il fallait remonter de propositions en propositions jusqu'aux principes évidents et indémontrables par eux-mêmes. Il faut remonter au principe propre, à l'essence de la chose, disait Aristote, et non à l'axiome, car en arrivant à celui-ci nous revenons simplement à notre point de départ, et nous tournons dans un cercle d'autant plus difficile à éviter et d'autant plus dangereux à la vérité que les axiomes naturellement contenus dans nos idées, nous paraissent confirmer d'une manière absolue nos propres opinions.

Les axiomes ne démontrent rien, mais nous ne pouvons point dire non plus qu'il sont indémontrables. C'est un vieux dicton qui ne repose que sur le fait qu'on ne s'est jamais rendu compte ni du caractère des axiomes ni de celui de la démonstration, et qu'on a comparé leurs formules à toute autre proposition sans distinguer les idées des rapports qu'elles contiennent. Les axiomes s'imposent à nous dans une évidence et une certitude parfaite et spontanée, nous ne pouvons point penser en dehors d'eux, et par suite non plus demander leur démonstration. Nous pouvons bien, abusant

des termes, demander la démonstration de la cause, de la substance, de l'être, de l'espace, du temps, mais nous ne demandons point par là la démonstration de la justesse des axiomes; comme nous pouvons déclarer également que les axiomes sont indémontrables dans leur sens propre; mais dans ce cas encore nous ne nous rendons pas bien compte de la question, car, étant donné la connaissance de la nature de l'acte de penser, tous ses caractères absolus deviendraient parfaitement démontrables. Les axiomes ne sont donc indémontrables que parce que nous ne possédons point la science de la nature de la pensée; et demander pourquoi un axiome est axiome, c'est ne demander autre chose sinon pourquoi penser est penser?

XXIV. Une dernière faute enfin, de même nature que celle de la confusion des axiomes avec les principes absolus des choses, fut celle de leur confusion avec les vérités dites nécessaires. Ainsi, deux choses égales à une même troisième sont égales entre elles, le tout est plus grand que la partie, la ligne est le plus court chemin d'un point à un autre, et toutes les constructions mathématiques sont des vérités nécessaires et évidentes par elles-mêmes, mais elles ne le sont pas au même titre et de la même manière que les véritables axiomes. D'abord ces derniers se trouvent impliqués en tout acte de la pensée, et en chacune de ses données, et tout jugement, quel qu'il soit, les renferme d'une manière virtuelle ou formelle. Les vérités nécessaires au contraire supposent toujours des données multiples; deux points et l'espace qui les sépare; le tout, la partie et leur comparaison; deux objets à rapport identique entre eux et dans un même rapport avec une troisième, et loin de contenir une seule donnée ou d'être expressibles par un jugement simple, elles représentent toujours un raisonnement et un double rapport. De plus ces vérités ne dépassent en aucune manière le contenu propre à leur données, elles ne sont en quelque sorte que la formule générale de la manière de les penser, et de là leur nécessité et leur évidence. La pensée ne s'y perçoit point comme concevant un élément étranger à sa donnée, la substance par exemple dans l'attribut, mais elle s'y perçoit dans sa fonction

de penser les données mêmes, la ligne, le tout, la partie. Dans les axiomes proprement dits, la pensée dépasse toujours la donnée, aussi bien dans les perceptions sensibles, dans la conscience de ses fonctions, que dans sa formation des idées absolues, qui toutes supposent les axiomes. Ce qui est est, a substance, a cause, existe dans l'espace et le temps, ainsi nous pensons toutes choses, et les vérités nécessaires et abstraites, aussi bien que les idées absolues, elles ont substance, cause, elles existent dans l'espace et le temps.

Nous approfondirons davantage dans la suite ces différences entre les véritables axiomes et les idées absolues, les vérités nécessaires et les principes abstraits; pour le moment ces quelques remarques suffisent pour nous faire reconnaître les véritables caractères de ce que nous appelons les axiomes ou les lois absolues de la pensée, et qui ne sont à confondre avec aucune autre sorte de proposition.

XXV. Ce qui est est, en d'autres termes, la pensée affirme non pas l'être de l'idée en tant qu'idée, mais elle pose l'être de son contenu, comme tel. L'être ne revient donc pas à l'idée mais bien au contenu de l'idée, à la chose, au produit spontané de l'acte de penser. Et si dans un autre sens nous disons que l'idée est, en tant qu'idée, que la pensée est, en tant que pensée, ce n'est que pour autant que les actes que l'idée a produits, deviennent également objet, contenu de la pensée se réfléchissant elle-même, et comme tels sont produits spontanés à leur tour, mais différents du premier. L'être de l'idée n'est donc pas identique à l'être qu'importe son contenu. Quant à la pensée, elle pose toujours l'être par ses actes, mais elle le pose de la manière dont il lui est donné, et elle ne peut le faire autrement, et sous ce rapport l'être de l'idée en tant qu'idée, comme l'être de la pensée elle-même et l'être de l'objet comme son contenu présentent le même phénomène, ils sont également objets de l'acte de penser; jamais celui-ci n'affirme son être en lui-même. Je pense, donc je suis, c'était mal s'exprimer, il aurait fallu dire, je pense que je pense, donc je suis. L'acte de penser ne pose l'être que dans son objet; sinon nous penserions, nous connaîtrions notre être en soi.

De là une seconde formule de l'axiome : rien ne peut être et n'être pas à la fois. Sous cette forme la pensée ne pose plus l'être spontanément, mais elle l'affirme comme étant donné; et le considérant comme tel, elle revient à l'axiome primitif que la chose étant, elle ne peut pas ne pas être. La formule primitive est absolue, ce qui est est, la seconde ne serait que relative à l'être donné, mais elle devient également absolue en considérant l'être dans le temps, rien ne peut être et n'être pas à la fois, en d'autres termes : je ne puis pas ne pas penser une chose en la pensant. On pourrait dire encore et du même droit, rien ne peut être et n'être pas dans un même lieu, avoir et n'avoir pas une même substance, une même cause. C'est toujours le même axiome primitif qui revient sous chacune de ses formes.

C'est donc à tort qu'on a cru que l'axiome de l'être renfermait de toute nécessité la considération dans le temps, et qu'on ne pouvait dire, rien ne peut être et n'être pas, parce que une même chose pouvait bien être dans un temps et ne pas être dans un autre. Mais on n'a point observé qu'on ne pensait que d'une manière peu rigoureuse, et qu'on accordait deux sens différents à l'expression être; pris strictement et dans le même sens, nous pouvons dire parfaitement, rien ne peut " être " et " n'être " pas, et en ce cas le sens véritable est, rien ne peut être et n'être pas en étant, ou simplement, ce qui est est.

Nous ne nous arrêterons pas aux autres formules qu'on a données du même axiome, $A=A$, le même est le même, etc., les termes changent, le sens absolu et instinctif qui y est attaché, reste le même.

XXVI. Ce qui est a substance, en d'autres termes, la pensée rapporte toute donnée, tout objet a quelque chose, ce par quoi elle est donnée, objet. Point de phénomène sans support, point d'accident sans forme, point d'attribut sans substance, toutes ces formules se valent encore. Cependant les expressions de phénomène, d'accident, d'attribut, en outre qu'on peut leur reprocher qu'elles impliquent déjà la substance, et n'en rendent pas suffisamment compte, supposent de plus la théorie et troublent l'évidence première et spontanée. L'ex-

pression d'attribut peut nous entraîner à croire que nous connaissons la substance par ses attributs, tandis que nous ne connaissons absolument que les attributs : l'axiome, comme la pensée, sans donnée est vide, et ne nous enseigne par lui-même ni une idée, ni une perception, ni une science quelconque de la substance. Nous pensons la substance simplement et absolument en toutes choses, l'axiome ne nous enseigne rien de plus ; nous pouvons après coup et par la réflexion des phénomènes de la pensée arriver à nous en former une idée absolue, mais autre chose est l'idée de la substance, autre chose est la loi de la substantialité.

Néanmoins, l'expression d'attribut, avec ses restrictions nous paraît dans ces formules plus juste et plus générale que celle de qualité par exemple ou celle de phénomène et d'accident. La notion de qualité ne se rapporte qu'à la distinction des êtres particuliers, ou bien à une espèce particulière d'attributs pris en opposition avec les attributs que nous regardons comme des défauts ou des privations ; quant aux expressions de phénomène et d'accident, si d'un côté elles ne font préjuger en rien de la nature de la substance, d'un autre, elles nous conduisent à croire à des êtres sans existence possible, à moins de prendre l'expression de phénomène uniquement dans le sens des physiciens, et celle d'accident seulement dans le sens vulgaire, mais l'un comme l'autre sens ne sont point conformes à celui qu'on leur donne communément en philosophie. La substance est avec tous ses attributs; et ses phénomènes et ses accidents ne sont encore que des attributs, ou ne sont rien. Prises rigoureusement, ces dernières expressions deviennent inintelligibles : le rêve nous présente des phénomènes tout comme la réalité, mais les phénomènes du monde réel se rapportent immédiatement à leur substance, et les phénomènes du rêve ne se rapportent qu'au phénomène rêver, lequel se rapporte seulement à l'être substantiel, ce qui conduit à des phénomènes de phénomènes, tandis que tous ne sont en vérité que de simples attributs de ce qui est substance. Il en est de même de l'accident; en un sens, attribut de la substance inconnue, en un autre, effet d'une cause inconnue, du hasard, il conduit à une

confusion complète des rapports de substantialité et de causalité, au toujours autre des anciens et à l'inintelligible en soi. En vertu des lois axiomatiques nous supposons toujours une substance et une cause à l'accident; mais une substance et une cause que nous disons être inintelligibles parce que nous nous imaginons faussement connaître la substance et la cause en soi, en la confondant, par exemple, comme Platon et Aristote, avec les notions générales.

XXVII. Ce qui est a cause de son existence; en d'autres termes, la pensée en percevant le contenu de l'idée, lui suppose et le rapporte à un autre être différent du contenu même, à sa raison d'être, à sa cause; c'est l'axiome de la raison suffisante, point d'effet sans cause. On l'a confondu avec l'axiome de substantialité; mais on n'a pu commettre cette faute qu'en considérant la substance comme idée absolue, comme l'être par lequel tout est, et non comme simple loi de la pensée, ne nous enseignant rien dans son évidence spontanée que l'existence pure de la substance dans la donnée. Ainsi tout être perçu comme particulier et distinct de tout autre, suppose également une substance particulière et distincte, et non une substance absolue et commune, et, sans la loi de causalité qui nous porte à rechercher les rapports de cause à effet dans les choses particulières, nous les concevrions toutes comme existantes par elles-mêmes, et nous n'arriverions jamais à la notion d'une substance commune et absolue. Ce qui montre clairement combien l'un des axiomes est différent de l'autre, et combien ils diffèrent également des idées absolues.

L'axiome de causalité n'est point dû davantage à la perception d'une succession régulière des phénomènes. C'est une nouvelle confusion; parce que la succession est constante et régulière entre certains phénomènes, nous pouvons leur prêter un rapport de causalité, mais ce n'est jamais qu'un rapport d'effet à effet, car aussitôt la cause affirmée, elle devient effet à son tour et nous nous demandons quelle est sa propre raison d'être.

Enfin ce n'est pas encore à la conscience de notre causalité propre que nous devons cet axiome, car à cette même causalité nous lui supposons sa cause ; et de plus, si tel était le cas,

une cause, cause d'elle-même, ne nous serait point aussi absolument incompréhensible qu'elle nous l'est. Ainsi Dieu, cause de lui-même, nous serait parfaitement compréhensible si la certitude de la cause ne provenait que de la conscience de notre causalité propre; mais loin de concevoir la cause dans la cause, elle nous est au contraire donnée comme étant différente d'elle, et toujours la cause, aussitôt perçue, devient immédiatement effet d'une autre cause, ce qui constitue le caractère de l'axiome.

XXVIII. Enfin ce qui est existe dans l'espace et le temps, en d'autres termes, il nous est impossible de concevoir l'existence d'une chose en dehors de l'espace et du temps. Les difficultés qu'on a entassées et les confusions qu'on a commises au sujet de cette loi aussi simple et aussi absolue que les autres, sont inénarrables; depuis le néant jusqu'à Dieu, on en a tout fait.

L'espace et le temps sont ce que nous les pensons spontanément et absolument en chaque idée; mais ce qu'ils sont comme idée particulière, ce qu'ils sont dans les choses comme étendue et comme durée réelles, ce qu'ils sont enfin en soi, absolument, sont des questions fort différentes. Ce qu'ils sont comme idée dépend de notre science de l'idée; ce qu'ils sont comme étendue et comme durée réelle dépend de notre science de ce qui est réellement étendue et durée, et ce qu'ils sont absolument comme infini et éternité dépend de notre science de l'être qui est absolument; et la science acquise de l'un nous sert à juger de celle de l'autre, et toutes sont dominées par l'axiome dont nous ignorons la nature en soi, par la simple raison que nous ignorons celle de la pensée.

Quand nous réfléchissons nos idées, nous pensons toujours et instinctivement en elles l'espace et le temps, et si nous faisons abstraction du contenu de l'idée, de l'objet, et que nous continuions à réfléchir notre manière de les penser, nous formons les idées abstraites d'étendue et de durée. L'une et l'autre nous les appelons comme telles un espace et un temps vides, quoique nous appliquions de préférence le nom de vide à l'étendue sans l'objet. Rien de plus juste que cette manière de procéder. Mais si nous concluons de là que le vide est égal

à l'espace, nous confondons deux données essentiellement distinctes. Le vide est toujours le produit d'une abstraction et lui est relatif, l'espace au contraire est une affirmation absolue. Que savons-nous du vide? est-ce l'éther? est-ce autre chose? Dans tous les cas c'est une relation des choses que nous pensons et croyons étendues, à notre pensée, et non le vide absolu qui seul pourrait être affirmé ou nié de l'espace absolu. Ainsi le vide qui d'abord n'est qu'une abstraction de l'existence d'un objet dans l'espace, devient, du moment que nous le confondons avec l'espace même, identique à celui-ci, et sans pouvoir lui être identique, car le vide absolu serait non pas l'absence de tout objet, mais la négation même de l'espace, le néant, le non-être. Mais le non-être, disait déjà Parménide, ne peut être ni pensé, ni parlé. En effet, il faudrait que la pensée puisse penser sans penser pour le concevoir, car du moment qu'elle pense elle pose l'être de quelque chose. Le vide ne saurait donc être affirmé ou nié que relativement à la chose conçue; il ne peut être identifié à l'espace qu'il ne définit en aucune manière; et le néant n'est que l'idée même du vide prise absolument, mais dans le sens de l'abstraction de l'existence de toutes choses dans l'espace et le temps, et non la négation de ceux-ci. Ils sont absolument et leur non-existence nous est inintelligible. Et comme tels ils deviennent les notions absolues d'éternité et d'indéfini, qui à leur tour ne doivent pas être confondues avec l'axiome pur et simple, et sont comme le vide et le néant des notions qui en restent parfaitement distinctes.

XXIX. Une autre difficulté : nous disons que le point et l'instant sont les mesures de l'étendue et de la durée, cependant nous pensons le point sans étendue aucune, et l'instant comme tellement fugitif qu'il est sans durée, comment peuvent-ils en être les mesures? et de plus nous les pensons dans l'espace et dans le temps. Il y a évidemment encore là un abus des notions formées. L'espace et le temps sont ce que nous les pensons spontanément et non autre chose, ni l'étendue, ni la durée réelle, ni le vide, ni le néant, ni l'être absolu; des lois de la pensée, et comme telles nous n'y voyons ni parties, ni composition, ni division aucune. Si nous pensions

l'espace et le temps par ce que nous appelons gratuitement leurs mesures — le point et l'instant — nous n'arriverions jamais à penser ni l'espace, ni le temps, ni même l'étendue, ni la durée limitée. Ce sont encore deux ordres différents d'idées : le point et l'instant sont un produit de l'acte de penser et de la réflexion que nous pouvons faire de nos actes posés, et non un produit de l'axiome qui n'est que l'expression du rapport qui existe entre la pensée et son produit. Or, un rapport n'est rien en lui-même. Pour pouvoir donc prétendre que le point et l'instant sont la mesure de l'étendue et de la durée, ou de l'espace et du temps, il nous faudrait évidemment posséder la connaissance de la cause propre du rapport ; mais celle-là nous faisant défaut, notre affirmation est complétement arbitraire et se perd dans les contradictions, sans que nous puissions parvenir ni à diviser l'espace et le temps, ni à donner la mesure du point et de l'instant, ni même celle de la ligne ou de la surface par autre chose que par une ligne ou par une surface, tout comme nous mesurons toujours une durée, un temps quelconque par une autre durée, un autre temps, et jamais par l'instant sans durée.

Nous concevons le point, la partie, le tout, la ligne, la surface, l'étendue à trois dimensions, l'instant, l'heure, l'époque ; et la formation de toutes ces notions suppose la perception de données particulières ou d'actes particuliers de la pensée, tandis que la conception de l'espace et du temps sont les caractères et les conditions absolus de toutes ces perceptions et idées, quelque particulières ou différentes qu'elles soient.

XXX. Ils sont les caractères inhérents à toute perception et à toute idée humaine, et non, ainsi que l'a cru Kant, l'intuition pure de l'intuition sensible. Distinction forcée, qui ne repose que sur une dernière confusion des notions abstraites de l'étendue et de la durée, et des idées absolues de l'espace et du temps, et nous porte à en faire des idées *a priori*, innées et non innées à la fois. Je pense Paul et je le pense spontanément dans l'espace et dans le temps. Si ces derniers étaient l'intuition pure de l'intuition sensible et la condition de cette dernière, nous penserions deux idées sans rapport

intelligible entre elles, et nous les penserions en rapport entre elles, et de plus, en une idée unique nous en penserions deux, nous poserions deux actes en n'en posant qu'un seul, l'idée de Paul. Soyons donc plus simples et plus vrais. La pensée est vide, sans données, sinon elle percevrait sa nature propre; " elle est comme un feuillet blanc où il n'y a rien d'écrit; „ mais aussitôt les perceptions reçues, elle leur imprime ces caractères particuliers qui dérivent, non de la perception, mais de sa nature même, qui forment les lois absolues de l'acte de penser, et qui constituent dans leurs formules les axiomes.

Sans ces caractères nous penserions comme les animaux, ou plutôt nous ne penserions point, nous percevrions, nous ne dépasserions en aucune manière les données de nos sens, de nos organes, de nos instincts. Mais pour cette raison aussi, ces lois, qui ne sont que l'expression de la nature de l'intelligence humaine, ne sont elles-mêmes ni des perceptions, ni des idées formées; mais elles sont, avec la sensibilité de la pensée, avec sa faculté de percevoir et avec les organes et les sens qui la servent, les conditions premières de toute pensée, de toute intelligence; et comme nous ne percevons, nous ne sentons point quand nous ne percevons rien, de même nous ne pensons ni l'être, ni la substance, ni la cause, ni l'espace, ni le temps, quand nous ne pensons point; mais aussitôt que nous agissons, ces notions sont virtuellement contenues en chacun de nos actes; elles n'y sont point contenues comme notions, mais comme caractères propres à la chose même que nous pensons.

De là encore la raison pourquoi les axiomes sont vides en eux-mêmes : dans la chose pensée ils nous enseignent en pleine certitude l'existence de l'être, de la substance, de la cause, de l'espace et du temps, mais hors la chose pensée ils ne nous enseignent plus rien; il faudrait que la pensée se perçoive, non dans ses actes, qui lui donnent toujours l'être de quelque objet, mais en elle-même.

Objecter que si ces lois de notre intelligence ne nous enseignent rien, elles ne sauraient nous enseigner davantage dans la chose pensée, est une objection d'enfant, qui veut le tout parce qu'il possède la partie. La pensée humaine n'est point

toute-puissante et son but est de rechercher la vérité, de parvenir par ses efforts à la connaissance des choses, et c'est en cela surtout que ces lois sont aussi simples qu'admirables, car c'est en vertu des mêmes lois qui donnent leur caractère à nos premières idées formées, que nous continuons aussi, en ayant recours à de nouvelles perceptions, à la formation de nouvelles idées, à rechercher leurs rapports de substantialité et de causalité, à déterminer leurs relations dans l'espace et le temps, que l'accord entre nos idées s'établit, que nous arrivons à la science et finalement à la réflexion même de ces lois et des caractères propres à notre intelligence.

Mais l'être en soi, la cause, la substance, l'étendue et la durée réelles ne nous restent pas moins inconnus? — Mais déjà avec quelle différence! dans nos premières idées notre certitude est toute instinctive, irréfléchie, et ce n'est qu'à mesure que nous développons notre science, que nous arrivons aussi à affirmer notre existence propre et celle du monde extérieur avec une égale certitude, voyant l'une et l'autre soumises d'une manière différente aux mêmes lois.

Certitude qui, elle encore, du moment que nous voulons la définir ou la démontrer, reste toute relative à notre science acquise; mais que rien n'empêche de devenir absolue à son tour, car plus nous pénétrons les rapports merveilleux qui existent entre les lois de la nature des choses et celles de la pensée, plus nous nous rapprochons fatalement de l'intelligence et de la démonstration de leur accord parfait. Ne confondons donc point la certitude, produit de la démonstration, et qui est relative à notre science, avec la certitude inhérente à nos actes de penser.

DES PERCEPTIONS

XXXI. En soi, avons-nous dit, la pensée humaine est vide, latente; pour qu'elle devienne réellement pensée et consciente d'elle-même, il faut qu'elle agisse, perçoive. Or nous rapportons communément les perceptions de la pensée à une faculté spéciale, à la sensibilité. C'est une faute grossière; la sensibilité de la pensée n'est pas une faculté spéciale, mais c'est la

pensée même dans son action. C'est de toute évidence : comment penserions-nous si nous ne percevions, si nous ne sentions rien, ni notre existence propre, ni celle d'autre chose?

Le dix-septième siècle disait : je vois un triangle sensible, concret; j'imagine un triangle équilatéral parfait; je concois le triangle. En fait, cette distinction est fort juste et rend parfaitement la valeur différentielle de ces idées; mais, en principe comme division des facultés de la pensée, elle est complétement fausse, car c'est la même pensée qui produit l'une et l'autre de ces notions, les distingue par leur différence, et perçoit leurs rapports en les appelant des triangles. La sensibilité, l'imagination, l'entendement n'ont donc aucune raison d'être comme division première; prise rigoureusement la conception du triangle n'aurait aucun rapport avec l'imagination d'un triangle et encore moins avec la vue d'un triangle concret, et nous nous trouverions dans l'impossibilité de désigner les uns et les autres par la notion générale de triangle.

La distinction de Descartes n'est donc juste qu'en apparence et on voit facilement quel abîme elle a dû creuser sous ses pas. Toute division en principe des facultés de la pensée conduit à l'absurde. Nous distinguons les diverses espèces d'idées, mais parce que nous les distinguons ce n'est pas une raison pour imaginer autant de facultés diverses que d'espèces d'idées, et encore moins pour en faire le produit de facultés distinctes et premières. Ce n'est point de la diversité des idées qu'il faut procéder dans l'analyse de la pensée; elle nous conduirait à voir en elle autant de facultés que nous voyons d'espèces de notions formées, mais c'est de la pensée même en vertu de laquelle nous divisons et distinguons. Or celle-là est nécessairement une et sans division aucune, elle voit et juge, perçoit la diversité des données et comme telle elle est une et non pas deux pensées; elle distingue et divise, et toute division suppose un élément supérieur et commun, une unité générale dans laquelle se manifestent les différences. Que cette unité soit maintenant un rapport commun, ou qu'elle soit un être en soi, peu importe, l'unité, l'élément commun existe de toute nécessité par le fait seul que nous

distinguons des idées diverses en nous-mêmes, et c'est ce principe là qui est premier et non tout autre.

XXXII. Or, si la pensée juge, compare et distingue ses idées, il faut qu'elle les perçoive et qu'elle possède une sensibilité commune à tous ses actes. C'est donc la sensibilité qui constitue la faculté première et fondamentale de la pensée, et ce sont les données spontanées de cette dernière qui sont régies par les lois absolues et forment dans leurs rapports et leur ensemble la pensée dans la plénitude de son action. Sans les données de la sensibilité, les lois seraient sans objet, et sans les lois axiomatiques, nous ne nous élèverions point au dessus de la perception animale.

Les perceptions comme les lois sont premières, il nous est donc aussi impossible de définir les unes que les autres. Il n'y a pas plus de perception de la perception, qu'il n'y a pensée de la pensée. Mais les unes comme les autres sont évidentes par elles-mêmes, et leur évidence leur est propre, et ne consiste pas dans l'idée qui en est le produit et dont nous jugeons. De même donc que les expressions de substance, de cause, d'être ne possèdent point l'évidence des axiomes, de même encore les données immédiates de la sensibilité dépassent de beaucoup l'évidence que nous croyons découvrir par le raisonnement dans l'idée formée : je vois du rouge, j'aime, je veux, je suis, considérés comme données spontanées de la sensibilité, comme perceptions pures et simples, entraînent une certitude et une évidence aussi complète que celle des axiomes; je ne puis pas ne pas voir le rouge en le voyant, ne pas aimer, vouloir, avoir conscience de mon être, en percevant que j'aime, que je veux, que je suis. La raison de cette différence entre les perceptions et les idées formées est fort simple, car de même encore que les lois absolues ne nous enseignent et ne nous démontrent rien par elles-mêmes, de même encore les perceptions ne sont que telles qu'elles sont, simplement ne nous enseignent et ne nous démontrent rien ; la science et la démonstration ne commencent qu'avec l'idée et le jugement. Mais si les lois absolues sont les caractères propres à la pensée humaine, les perceptions sont la source première de toute évidence et de toute certitude,

celles propres aux idées, aux jugements et à toute science en proviennent.

XXXIII. Leibnitz a commis, en distinguant des perceptions obscures et des perceptions claires, une faute impardonnable. S'il y avait des perceptions obscures par elles-mêmes, toute science serait impossible, car nous ne pourrions nous en former que des idées obscures également et des jugements inintelligibles, nous ne parviendrions jamais à la vérité qui ne consiste que dans l'évidence de toutes nos idées.

Les perceptions forment en quelque sorte les matériaux de nos idées ; mais nous n'avons point pour cela une idée particulière de chaque perception, loin de là, la plupart de nos idées sont extrêmement complexes, se composent de perceptions multiples et diverses ; et si pour juger de nos idées nous devons distinguer leur contenu et saisir leurs rapports, ce ne peut être évidemment qu'en ayant recours à l'évidence même des perceptions qui les composent ; et si enfin dans ce travail de la pensée parvenant à la science d'elle-même et des choses, celle-ci découvre des obscurités, ce n'est que parce que son travail et son développement sont incomplets et qu'elle est impuissante à découvrir du coup tout le contenu de chacune de ses idées et toutes les raisons de chacun de ses jugements.

Les perceptions sont donc évidentes et certaines par elles-mêmes, il n'y a ni perceptions obscures, ni perceptions fausses. Le myope voit mal, celui qui est affligé d'une dureté de l'ouïe entend mal, mais c'est relativement à ceux qui entendent ou voient mieux ; considérées en elles-mêmes, leurs perceptions sont l'expression parfaite des données de leur pensée. Supposer qu'il y ait une sensibilité de la pensée distincte de la sensibilité des organes, c'est faire une hypothèse en l'air, il y aurait une perception de la perception, une sensibilité des organes comme tels, et non une perception immédiate de la chose vue ou entendue ; et admettre un instant que les perceptions du myope et du sourd soient fausses ou obscures, c'est croire qu'ils perçoivent sans percevoir, ou bien que leur infirmité n'est qu'un effet de leur bon plaisir, qu'en réalité ils entendent et voient fort bien. On voit parfai-

tement où nous conduiraient ces hypothèses : à la destruction même de toute certitude. Quand nous disons qu'une perception est obscure, fausse, insuffisante, ce n'est pas en elle-même que nous la considérons, mais relativement à d'autres perceptions que nous jugeons être plus claires, c'est une confusion entre l'acte de percevoir et le jugement. Tel a une vue confuse, tel autre une vue excellente, en elle-même la vue de l'un, comme celle de l'autre, donne des perceptions parfaitement claires et évidentes comme telles, et si, en comparant les unes aux autres, nous affirmons tout naturellement qu'elles sont plus ou moins parfaites, vraies ou fausses, ce n'est précisément que parce que nous accordons une réalité, une évidence et une certitude propre à chacune d'elles. C'est à tel point que nous ne pouvons pas nous imaginer une perception qui ne soit pas évidemment et de toute certitude, telle qu'elle est. Quant à la valeur de notre comparaison, elle dépend de celle de notre jugement et non de la perception.

Mais les perceptions nous sont inconnues dans leur nature, dans leurs rapports et leurs différences, et c'est ce qui a conduit Leibnitz, en voulant les juger, à croire à l'existence de perceptions et d'idées obscures. Autre chose est l'action instinctive, spontanée de la pensée, autre chose la science que nous en possédons ; pourquoi revenir toujours à de pareilles évidences ?

XXXIV. On a encore distingué dans la sensibilité les sens extérieurs, le sens intime, la conscience et la mémoire, et d'après ces facultés, diverses espèces de perceptions : je vois, j'entends ; j'éprouve des sentiments et des instincts divers ; je veux, je pense, je suis ; je me souviens d'actes posés, d'idées formées. Division qui paraît plus conforme à la vérité que celle des perceptions en claires et obscures, mais au fond elle est peu importante et pèche par la même faute que la division des facultés de la pensée en sensibilité, imagination et entendement ou raison, et sa valeur, comme celle de cette dernière, est fort secondaire.

Je perçois les données des sens et du sentiment, comme je perçois encore que je suis, que je veux, que je pense une

idée dont je me souviens, division qui se rapporte évidemment aux données de la sensibilité, à ses organes, à ses divers modes d'action et non à sa nature propre. Qu'est-ce que la mémoire en elle-même, la conscience, le sens intime et les sens extérieurs? Nous pouvons faire les observations les plus fines et les plus justes au sujet de ces facultés secondaires, mais elles ne nous conduiront jamais à l'intelligence du principe premier, commun à toutes. J'ai conscience de ce que je vois et sens, de ce dont je me souviens, aussi bien que de mon existence et de ma volonté; ce sont des perceptions au même titre du point de vue général. Du point de vue de leurs différences, les données des sens extérieurs, du sens intime, de la conscience, de la mémoire sont certes fort différentes les unes des autres, et néanmoins toutes ne deviennent telles que comme perceptions d'une même pensée. Une sensation que je ne perçois pas n'est pas une sensation pour moi, quoiqu'elle agisse sur mes organes; un instinct, un sentiment que je ne ressens point, je ne les pense pas davantage, quoiqu'ils puissent être une condition de mon existence; de même encore de la mémoire, je ne perçois par elle que ce que je pense actuellement, et non autre chose, et je pense encore moins la mémoire entière; j'ai enfin conscience de moi et de ma volonté, j'affirme que je veux et que je suis, et cependant si je considère ces affirmations en dehors des autres données de la sensibilité, elles sont à peu près vides de sens.

Laissons donc encore cette division, elle est essentiellement relative à notre connaissance de la diversité des données de la sensibilité. En soi, nous connaissons aussi peu la nature et l'action véritable des sens, que celle du sens intime, de la conscience, de la mémoire; ce serait donc une entreprise chimérique que de vouloir expliquer par elles les caractères des perceptions, quand ce n'est que par les perceptions que nous les connaissons.

XXXV. Les lois absolues et les perceptions constituent la pensée, elles sont les conditions de l'existence de l'idée, et du moment que nous voulons en juger, ce n'est que par la formation de nouvelles perceptions, de nouvelles idées; c'est alors que nous produisons des distinctions, des divisions,

des analyses, des comparaisons, et que nous arrivons à croire posséder des facultés diverses, que nous proclamons principes et causes premières; quant au fond, c'est toujours la même sensibilité et les mêmes lois absolues, la même pensée qui nous dirige. Il n'y a que les données qui changent; premières et spontanées, elles deviennent l'objet de nouvelles perceptions qui engendrent des idées nouvelles, mais sans que la pensée se trouve modifiée en quoi que ce soit, sans que sa faculté de percevoir change de nature, sans enfin que les données mêmes se trouvent augmentées dans leur évidence spontanée.

Il n'y a pas de perception de la perception, disons-nous, mais il y a toujours perception spontanée, soit de données premières et nouvelles, soit de données acquises, d'où cette apparence d'obscurité, et ces divisions et ces confusions; et si parmi toutes ces divisions nous choisissons la plus simple, celle en pensée spontanée et en pensée réfléchie, ce n'est encore que parce que la science ne se présente à nous que comme idées formées par la perception, et perception des idées formées; en réalité, les unes sont spontanées comme les autres, et si nous ignorons les lois qui régissent la pensée dans ses diverses espèces de perceptions, ce n'est aucune raison pour accorder une portée absolue à des distinctions qui sont essentiellement relatives à notre connaissance du phénomène de penser.

Aussi ne nous arrêterons-nous à aucune des autres divisions qui ont été faites des facultés de la pensée; elles présentent toutes la même manière de voir : la croyance que la diversité des données puisse nous enseigner les divers principes premiers de la pensée. Chaque donnée de la sensibilité est différente de l'autre, spontanée et première dans ses caractères propres, d'où, logiquement, autant de principes premiers divers de connaissance; toutes les généralisations et toutes les divisions en partent et y reviennent forcément; et tous les auteurs qui ont recherché les différences des données premières et leurs causes possibles ont dû, ou bien s'arrêter à des classifications hypothétiques qui ne reposaient que sur des évidences secondaires, ou bien se

perdre dans des distinctions sans fin et devenir de plus en plus inintelligibles.

XXXVI. Ce qui constitue le fait de penser, ce ne sont point les différences des perceptions, ce sont leurs rapports.

Choisissons un exemple : à partir de quatorze vibrations le son devient perceptible, il s'arrête à autant de mille ; pour les uns c'est plus, pour les autres c'est moins ; c'est un effet de la finesse de l'ouïe, dit-on ; c'est répondre par la question ; pourquoi l'ouïe est-il plus fine chez l'un, moins chez l'autre ?—Mais poursuivons, deux sons dont les vibrations se trouvent en de certaines proportions, nous les appelons accord, et ils nous font une impression agréable ; une impression pénible, au contraire, quand ces proportions n'existent point entre eux. Cependant chez l'un ils ne font aucune impression, et chez un autre elle peut devenir intolérable. C'est le sens de l'harmonie. C'est encore répondre par la question. D'où vient ce nouveau sens, en quoi consiste-t-il ? — Poursuivons encore, tel sent l'accord des sons entre eux d'une manière surprenante, mais ne saisit en aucune manière leurs rapports avec les sentiments, la plus belle musique le laisse froid, tandis qu'elle transporte un autre qui a cependant la sensibilité de l'accord des sons entre eux beaucoup moins développée. Quels sont ces nouveaux sens ? — Allons plus loin, tel n'éprouve un véritable plaisir qu'à l'audition de certain genre de musique, tel autre préfère un genre différent. Sont-ce de nouveaux sens ? — Un tel est un critique excellent de toute composition musicale, mais incapable de rendre par les sons ses sentimens propres, tandis qu'un autre est, au contraire, fort mauvais juge, mais un compositeur distingué. C'est le sens de la critique, et c'est le sens de la composition ? — Mais quelle diversité sans nombre et sans fin dans la composition même, elle varie d'un peuple à un autre, d'époque à époque, de personne à personne ; depuis les quatorze vibrations jusqu'à Don Juan, quel monde ! Et pour nous en rendre compte, il ne suffit point de vaines distinctions, de sens de diverses espèces, de sentiments et de génies différents, d'idées multiples de l'harmonie et du beau. Toutes ces expressions ne représentent que certains

ordres de faits, en réalité qu'est-ce qui appartient à la sensation première? qu'est-ce qui revient à l'inspiration du génie? — Les réponses qu'on y a faites sont vraiment ridicules en présence de la grandeur de la question; et encore la musique est-elle l'art le plus simple. Qui voudrait, qui pourrait rendre compte de tout ce que renferme un chef-d'œuvre de la peinture ou de la statuaire?

Cet exemple nous dévoile toute l'insuffisance des divisions auxquelles nous pouvons soumettre nos perceptions; mais de plus il nous démontre que ce n'est point par la différence des perceptions que nous pensons, mais bien au contraire par les rapports qu'elles renferment. Je perçois deux sons, et je les perçois comme d'accord entre eux; c'est une troisième perception en tant que je considère l'audition isolée de chacun des deux sons. Où prend-elle sa source? Répondre que c'est dans un second sens, celui de l'harmonie, c'est répondre par un mot. J'ai la perception de l'accord de deux sons et il n'y a que deux sons en présence, je ne sens et je n'éprouve, en réalité, pas autre chose. Et en les percevant je sens du coup leur accord, ce n'est donc évidemment que dans la nature même de mes perceptions que ce soi-disant sens de l'harmonie est contenu. Si tel entend parfaitement, mais n'est point frappé par l'accord des sons, il ne lui manque pas pour cette raison un sens particulier que posséderait un autre, chaque différence de perception exigerait des sens différents; en réalité, l'un perçoit les sons différemment de l'autre, et la raison en est à la constitution de leurs organes. Nous pourrions étendre l'exemple aux sens de la vue, du tact, de l'odorat, aux rapports des divers organes de la sensibilité, aux instincts, à la conscience, à la mémoire. Les diversités aussi bien que les rapports qui existent dans nos perceptions, prennent leur cause dans les organes de la sensibilité, mais les uns comme les autres sont contenus dans nos perceptions mêmes. Nous ne sentons, nous ne pensons pas les organes, nous sentons et nous pensons par nos perceptions; et si l'un groupe les sons et leurs accords de manière à exprimer ses sentiments, si un autre est meilleur critique, un troisième meilleur exécutant, ce n'est pas grâce à leur génie différent, ce n'est pas

répondre, mais c'est grâce au contenu et aux rapports divers que renferment leurs perceptions.

XXXVII. Objecter que le peintre, le sculpteur, le musicien, réalisent chacun un idéal qu'ils n'ont jamais perçu ; que le peintre qui voudrait composer une figure d'après les perceptions sensibles, des yeux d'un tel, du front d'un autre, de la bouche d'un troisieme, peindrait un monstre; qu'il faut qu'il ait, sinon le sens, du moins l'idée du beau et de l'harmonie pour le guider et pour lui apprendre à modifier les impressions premières selon l'idéal conçu. Ce n'est qu'une nouvelle hypothèse, qui repose entièrement sur notre ignorance de la nature de nos perceptions et des lois qui régissent leurs rapports entre elles; et, comme tout à l'heure, une analyse superficielle de la diversité des perceptions nous a conduits à une série de sens impossibles, ainsi l'idée du beau et de l'harmonie, si nous la poursuivions, nous conduirait maintenant à une quantité d'idées différentes du beau; chaque peintre aurait la sienne, et elles différeraient encore de celles des musiciens et de celles des statuaires.

Il se peut que le désir du beau et du bien soit la loi première de la sensibilité, son principe d'action, tout comme les axiomes sont les lois qui portent la pensée vers la science des choses, mais pas plus que ces derniers, ces désirs ne sont pour cette raison des idées qui puissent, en quelque sorte, nous servir de guides et de fanaux; loin de là, les idées du beau et de l'harmonie sont comme les idées absolues, susceptibles des interprétations les plus diverses, et variables d'un homme à un autre. Mais les perceptions que le peintre, par exemple, reçoit du monde extérieur, se coordonnent avec celles de ses sentiments, elles se coordonnent avec celles de sa mémoire, et il s'établit à son insu et sans qu'il songe à une idée du beau, un accord, une harmonie merveilleuse entre toutes ces données de la sensibilité; et c'est parce que cette harmonie existe dans la nature et dans les rapports mêmes de ses perceptions, qu'il se formera une manière de faire à lui, un idéal à lui, et qui seront d'autant plus parfaits que l'accord entre elles le sera davantage.

Qu'il conserve malgré cela en lui une tendance qui le porte

bien au delà encore de son idéal réalisé, cette tendance, ce désir n'est en aucune façon une idée precise, définissable, et si l'harmonie n'existait point déjà entre toutes ses perceptions acquises, cette tendance ne le porterait point au delà d'une conception fort informe. Aucune idée de l'harmonie ne donnera la perception de l'accord de deux sons à celui qui ne le perçoit pas. Ne confondons donc point notre amour du beau, du vrai et du bien avec les idées qui leur correspondent et qui ne prennent leur source que dans l'accord et la richesse du contenu de nos perceptions.

XXXVIII. Vue d'une manière aussi générale, il semble que l'expression de perceptions pour désigner tous les phénomènes de la sensibilité soit fort insuffisante. Ainsi nous ne voyons en aucune façon comment il puisse y avoir perception d'un rapport qui nous reste inconnu, tout nécessaire, instinctif et évident qu'il soit; si l'amour et le désir du beau, par exemple, sont différents de l'idée, celle-ci peut bien faire supposer des perceptions et n'exister qu'à cette condition; mais il n'en est pas ainsi de l'amour et du désir : j'aime, je veux, je souhaite, je me souviens, tout naturellement, tout instinctivement, sans en faire l'objet d'une perception. De plus, si toutes nos perceptions sont bien en rapport entre elles, elles sont également différentes les unes des autres, de sorte qu'elles supposent nécessairement des organes, des moyens de perception également différents dans la sensibilité même, et si les rapports sont premiers, la diversité des organes de la sensibilité l'est également, et nous revenons malgré nous à une division première et fondamentale de nos facultés de connaissances.

Ces difficultés sont plus apparentes que réelles. Certes que les perceptions sont différentes les unes des autres, et qu'il y a par suite des modes divers de la sensibilité, et qu'il y a de plus des rapports nombreux et profonds entre toutes les perceptions et leurs formes diverses qui dérivent de principes particuliers et sont régies par des lois distinctes; mais les unes commes les autres nous sont profondément inconnues, et croire que la division de sens extérieurs, intérieurs, mémoire, conscience, par exemple, puisse nous

expliquer la sensibilité et ses modes d'action, serait s'abandonner à une étrange illusion. Nous sommes incapables d'expliquer le rôle de la moindre papille nerveuse, comment pourrions-nous vouloir expliquer les fonctions de l'organe entier? Nous ne connaissons point l'origine du moindre de nos instincts, comment pouvons-nous faire des sentiments un principe premier de connaissance? Qu'est-ce enfin que la mémoire, en quoi consiste ce réservoir d'idées dont nous ne pensons jamais qu'une seule? Qu'est-ce que la conscience? — Point de doute, cette division a sa raison d'être dans la nature de la sensibilité, mais en présence de la grandeur de notre ignorance de cette raison d'être, nous n'avons aucun droit de revendiquer le titre de principe de connaissance à des fonctions dont nous avouons nous-mêmes ne pas connaître les premiers éléments. De là donc d'abord la nécessité de ne procéder que de nos perceptions, elles seules nous sont données comme premières, et de procéder à la fois de leurs différences et des rapports qu'elles impliquent. Mais de là aussi le terme général de perception que nous accordons indistinctement à toutes les données de la sensibilité, mais que nous ne leur accordons qu'en tant que nous les envisageons du point de vue de la formation de l'idée. Nous pourrions les désigner tout aussi bien par le nom de faits de la sensibilité, mais pour qu'un fait de la sensibilité devienne idée et pensée, il faut qu'il soit perçu. Et si les perceptions que suppose, par exemple, l'idée du beau nous paraissent différentes de notre simple désir ou de notre amour du beau, ce n'est que par suite de la connaissance insuffisante que nous possédons du contenu de l'idée comme telle. Sans le sentiment, nous ne produirions jamais l'idée; sa donnée, sa perception sont donc contenues dans l'idée, et si après coup nous distinguons l'amour de l'idée, ce n'est que parce que nous nous sommes formé une nouvelle idée distincte de la donnée immédiate du sentiment.

Ces diverses difficultés ne reposent que sur des confusions. Dans l'un des cas, nous prenons nos divisions les plus élevées des fonctions de la sensibilité pour ses principes, et dans le second cas, nous confondons une perception à laquelle nous

sommes attentifs avec la perception en elle-même. Autre chose est cependant l'attention, autre chose la perception. Celle-ci est toujours spontanée, la pensée dans sa donnée, l'autre est toujours la conséquence de données antérieures à la donnée présente. Nous entendons un bruit et nous devenons attentifs aux bruits qui pourraient suivre; c'est une concentration de toutes les fonctions de la sensibilité, déterminée par une perception ou des données acquises, et qui est tellement distincte de la perception en elle-même, que souvent, loin de la produire, elle l'empêche, et nous rend incapables de découvrir ce que nous cherchons, par suite de la trop grande tension de la pensée vers une direction particulière.

Que la pensée au contraire se repose, que les perceptions reprennent leur cours naturel, et nous ferons avec facilité la découverte que nous étions impuissants de faire auparavant. C'est l'histoire des découvertes faites dans le rêve.

L'attention, la concentration de toutes les fonctions de la sensibilité vers un point unique est certainement utile et nécessaire à l'intelligence des choses, mais elle ne l'est vraiment qu'à la condition qu'elle embrasse le champ entier de la pensée et n'en entrave point la marche naturelle; mais en aucun cas elle n'est à confondre avec les perceptions.

XXXIX. Les perceptions sont les données premières de la pensée, et nous appelons, du point de vue de l'intelligence des choses, perceptions tous les faits de la sensibilité indistinctement, données et causes spontanées de nos idées et de nos jugements. Et pour parvenir à nous rendre compte de tout le contenu de l'acte de penser, nous devons les considérer dans leur évidence propre et dans leurs rapports; la pensée n'est pensée qu'à cette condition.

Dans le rêve, qui n'est qu'un jeu pour ainsi dire des rapports du sens intime, de la conscience et de la mémoire, sans concours des sens extérieurs, nous suivons des lois fort différentes de celles auxquelles nous obéissons à l'état de veille; la coordination de nos idées, parfois fort régulière, y prend le plus souvent les formes d'une irrégularité complète, l'étendue et la durée réelle s'effacent, et toutes nos perceptions se

transforment avec une facilité et une rapidité insaisissables. Chez un fou, au contraire, les sens externes sont éveillés, mais il y a quelque trouble, quelque lésion dans les sens internes, et sa pensée nous présentera des phénomènes fort différents, une coordination des idées persistante et étrange, dont il est aussi peu le maître de disposer que nous ne le sommes des sujets de nos rêves. En un sens le fou et celui qui rêve perçoivent et pensent, mais les rapports et la dépendance régulières de leurs perceptions et de leurs idées étant troublés, leur acte de penser est incomplet. La pensée n'est donc véritablement pensée qu'en pleine possession de tous les organes de la sensibilité.

Ce qui rend l'intelligence des caractères de la perception si difficile, c'est que nous nous contentons de l'affirmer, de la poser, sans songer à tous les rapports qu'elle renferme. Nous ne voyons point que si la pensée doit découvrir la vérité, l'accord de ses idées entre elles, c'est que cet accord doit déjà être contenu en puissance dans les perceptions. Toutes sont simples considérées en elles-mêmes, toutes sont complexes considérées dans l'acte de penser. Plusieurs personnes voient un même tableau, et chacune d'elles recevra une impression différente, l'une n'y verra que les couleurs, l'autre admirera l'expression des figures, une troisième les vêtements, une dernière seule éprouvera l'effet recherché par l'artiste, et cependant c'est un même tableau et l'impression sensible est à peu près la même; et si dans cette perception en apparence peu complexe, la mémoire, les instincts, les sentiments, l'habitude ne paraissent avoir aucune part, si elle semble toute extérieure, elle ne les renferme pas moins, comme la différence du jugement et de la critique le prouve en pleine évidence.

XL. Mais nos perceptions, quelle que soit la richesse de leur contenu et de leurs rapports, sont limitées, quoiqu'il nous soit aussi impossible de définir ces limites que de définir la sensibilité en elle-même; il nous faudrait avoir une perception de ce qui se trouve au delà de la perception : limites du reste qui varient avec les circonstances, l'habitude, l'exercice. Un trop petit ou un trop grand nombre de vibrations ne

nous donnent aucune perception du son, trop de lumière aveugle, trop peu empêche la vue, un mouvement trop rapide nous échappe, trop lent il devient imperceptible, un corps trop fluide est insaisissable comme une émotion trop fugitive, un souvenir trop lointain s'efface. Et non seulement que nos perceptions sont limitées dans leur contenu, elles le sont encore dans leurs rapports. Tantôt une même impression nous laisse froid, tantôt nous émotionne profondément, tantôt une expression ne revient pas, tantôt elle se présentera d'elle-même; celui-ci aura la mémoire des noms, un autre celle des formes; un monument admiré dans la jeunesse, ne nous paraît plus se ressembler à lui-même, vu à l'âge mur. Mais ces variations, ces changements continuels dans nos impressions, ne modifient en rien nos perceptions; mais ils nous en donnent de différentes, et chacune d'elles considérée en elle-même n'en reste pas moins spontanée, certaine, évidente, quels que soient leur degré d'intensité ou de faiblesse, leur contenu et les rapports qu'elles renferment.

En résumé, deux couleurs se distinguent entre elles et sont diverses, mais la perception de leur harmonie doit être contenue dans leur perception immédiate, sinon nous ne parviendrions jamais à la comprendre, quelque puissance et quelque finesse que nos organes puissent acquérir par l'exercice ; et de même que le sourd ne pensera jamais le son, ni l'aveugle la lumière, de même nous ne penserions jamais l'accord et l'harmonie de nos perceptions, s'ils n'y étaient point contenus. Nous pouvons ne pas former des perceptions nouvelles du contenu d'idées données, comme nous pouvons ne pas saisir les rapports qui existent entre les diverses fonctions de la sensibilité, et la plupart du temps toutes leurs relations nous échappent, mais nous n'en suivons pas moins les lois qui les régissent, qui dominent la pensée dans ses données spontanées et irréfléchies, et se manifestent dans et par les perceptions mêmes. Ni Phidias, ni Raphaël, ni Shakespeare, ni Molière ne se sont jamais rendu compte du caractère propre de leurs perceptions, ni de la merveilleuse richesse de leur étendue et de leurs rapports, ce n'en fut pas moins la cause première de leur génie; et si les perceptions

varient d'un homme à un autre, si elles sont différentes en degré et en contenu, et si les idées formées deviennent l'objet de nouvelles perceptions, il n'y a et il n'y aura pensée qu'en proportion des rapports et données qu'elles renferment. La cause première de la science ne sont pas les lois absolues, quoiqu'elles en soient la condition, mais ce sont les lois qui régissent nos perceptions et qui dérivent de la constitution particulière des organes et des fonctions de la sensibilité.

Et ces lois, nous les appellerons les lois fonctionnelles ou organiques de la pensée, quoiqu'elles nous soient aussi inconnues que la nature même de la sensibilité et ses limites; et si ce sont bien elles qui régissent la pensée dans sa sensibilité spontanée, la science ne procède cependant que de leurs effets, des perceptions données.

XLI. Est-ce là du matérialisme, du spiritualisme? Que deviennent la liberté, la volonté, le mérite, dans cette manière de voir? Un jeu des organes de la sensibilité, auquel la pensée assiste sans pouvoir même se rendre compte du mouvement qui l'emporte?

Laissons ces grandes questions, nous en verrons plus tard les solutions; ce qui importe pour le moment, c'est de bien nous rendre compte de toute la justesse de notre manière de voir. Chaque perception est différente d'une autre, et c'est de leur contenu et de leurs rapports que nous formons des perceptions nouvelles; en vertu de quelles règles, de quelles lois, de quels principes? Nous l'ignorons absolument; nous les formons néanmoins avec une justesse et une vérité en quelque sorte d'autant plus grandes qu'elles sont plus spontanées. Que nous analysions n'importe laquelle de nos perceptions, nous découvrirons tout un monde de rapports et une dépendance complète entre tous les organes de la sensibilité. D'où possède l'enfant cette curieuse aptitude à s'approprier les langues, à interpréter les gestes? En apparence il n'y a aucun rapport appréciable entre les sons qu'il entend, les objets qu'il voit, les sentiments de la personne qui lui parle et ses sentiments propres et les sons qu'il peut articuler lui-même, et néanmoins l'accord s'établit avec une spontanéité tellement vive

qu'elle nous surprend et nous étonne. Est-ce la réflexion, la sensation, les idées émises qui lui apprennent à mouvoir les muscles de la langue, à tendre les cordes vocales, à moduler les sons, à se servir de tous ses organes, à éprouver les sentiments de crainte, de respect, de gaîté, d'affliction que nous pouvons tour à tour éveiller en lui? Sa pensée aussi bien que son organisme, ses sentiments et sa conscience se développent à son insu, et ce n'est ni dans la vaine hypothèse d'une transformation des sensations, ou dans celle des idées *a priori* qu'il faut en rechercher la raison, mais c'est dans l'accord et dans l'harmonie de toutes ses fonctions, de toutes les données de sa sensibilité.

Aucune sensation, quelle qu'elle soit, ne saurait se transformer en une autre, et toute idée repose sur des perceptions; nous lui donnons un signe, un nom, et par celui-ci une place dans la mémoire, et elle fait dès ce moment partie intégrante de la constitution de la pensée. Quant aux perceptions, elles ne sont autre chose que nos sensations, nos sentiments, nos instincts, nos souvenirs, en tant que causes et données premières de la pensée. Ce ne sont point des connaissances, ni même des idées, mais, prenant leurs sources dans les fonctions de la sensibilité, elles deviennent le point de départ de nos idées et de nos connaissances; toutefois à une condition, que nous ne les acceptions et que nous ne les considérions que dans leur spontanéité et évidence première, sans préjuger en rien de leur nature, ni des lois qui les régissent; ce serait les confondre avec les jugements et les idées formées, et se perdre dans une paralogistique sans issue. Je suis, je perçois telle sensation, j'éprouve tel sentiment, sans autre réflexion aucune; ce ne sont ni l'idée du moi, ni la connaissance de la chose sentie, ni l'idée correspondante au sentiment et encore moins les jugements que nous pouvons porter sur les uns et les autres.

XLII. Reste une dernière difficulté : les perceptions sont vraies, certaines, évidentes, disons-nous, aussi bien celles que nous rapportons au monde extérieur, que celles qui se rapportent à nous-mêmes; elles ne peuvent pas ne pas être telles qu'elles sont.

Cependant dans le rêve, par exemple, auquel ne répond aucune cause extérieure, nous voyons Pierre et Paul tout aussi bien qu'en réalité; nous y faisons parfois des compositions suivies, voire des découvertes, et Descartes croit qu'un homme qui continuerait toujours à rêver, continuerait aussi à voir tout un monde en dehors de lui qui n'aurait aucune réalité objective.

Je vois Pierre et Paul en rêve, et je les vois identiquement de la même manière qu'en réalité. C'est la pensée qui continue à recevoir les mêmes impressions qu'à l'état de veille, c'est un fait du souvenir, il n'y a là aucune difficulté. Il n'y en a pas davantage dans les compositions et les découvertes que je puis faire en rêve, c'est la pensée qui continue son travail instinctif. La dernière objection seule est sérieuse. Or, il est impossible qu'un homme qui continue à rêver, continue aussi à voir un monde réel; ne recevant plus d'impressions nouvelles, il combinera de toutes manières les impressions passées, elles deviendront de plus en plus fantastiques, contradictoires, insaisissables, jusqu'à rendre toute pensée impossible. Le rêve n'est qu'un état de veille imparfait, ce n'est pas un état contraire; ce qui constitue l'état de veille, ce n'est point la certitude de telle ou de telle idée; elle peut être la même, supérieure même dans le rêve; mais c'est l'enchaînement parfait de toutes les perceptions entre elles. Dans le rêve, la pensée n'est soumise qu'à une partie des lois de la sensibilité, pendant la veille, aux lois de l'organisme et de la nature entière. Aussi les phénomènes du rêve, loin d'infirmer la certitude et l'évidence des perceptions, ne font-ils que la confirmer. Je sors d'un rêve! en d'autres termes, l'ensemble des lois qui régissent les fonctions de ma sensibilité se rétablit dans leur accord parfait. Ce n'est pas l'attention, ni une autre faculté qui fait la différence, c'est la chose même. Faire de la pensée dans le rêve un argument contre la justesse des perceptions, ou contre la certitude de l'existence du monde extérieur, c'est simplement abuser de notre ignorance : la somme des perceptions donnée à la formation des idées dans le rêve n'est pas la même que celle donnée à l'état de veille, et pour que nous ayons la moindre

raison de douter de la certitude et de l'évidence de nos perceptions de ce chef, il faudrait que ce soit dans la pensée prise dans son ensemble et en pleine conscience de son être que le changement de l'état de veille à l'état de rêve se fasse.

Quant à la question de savoir si nous pensons toujours, elle est ridicule. Que nous pensions ou que nous ne pensions pas toujours, nous ne pouvons nous en apercevoir, car il nous faudrait penser dans le moment même que nous ne pensons pas, pour pouvoir en faire la remarque.

DES IDÉES

XLIII. Tout acte de la pensée humaine suppose les axiomes comme ses caractères inhérents; ils sont par suite ses lois absolues; il suppose en outre les lois organiques et fonctionnelles de la sensibilité. Cependant ni les unes ni les autres ne sont pensées et connues en elles-mêmes. Les causes premières de l'acte de penser lui sont donc étrangères, et lui viennent soit des phénomènes du monde extérieur, soit des phénomènes de la vie organique; devenues objet de la sensibilité les perceptions se forment, et la pensée devient acte; ces données suffisent.

Les perceptions sont spontanées, et, ne pouvant ne pas être telles qu'elles sont, elles sont toutes vraies et évidentes par elles-mêmes; mais, limitées et dans leur contenu et dans leurs rapports, elles forment de toute nécessité des groupes divers et distincts, répondant à la fois à leurs causes étrangères et à la nature des fonctions de la sensibilité. Ce sont ces groupes de perceptions que nous appelons idées.

Comme telles, les idées sont spontanées également; nous ne sommes pas plus libres de disposer des limites et rapports naturels de nos perceptions que nous ne sommes libres de disposer de leur nature; c'est un seul et même fait. De plus, les idées sont encore évidentes et certaines en elles-mêmes; elles ne sont formées que par des données qui sont telles. Enfin elles sont indivisibles : quelque nombreuses et complexes que soient les perceptions contenues dans une idée for-

mée, cet ensemble est lui-même une donnée naturelle; aussi n'est-ce que par de nouvelles perceptions, par la formation d'idées nouvelles, que nous pouvons parvenir à l'analyse de ce contenu; mais toujours l'idée, spontanément formée, reste la même; nous n'y changeons rien, nous n'y pouvons rien changer; mais à cause de sa nature incomplète, ne nous enseignant ni son être, ni sa cause, ni sa substance, ni ses relations dans l'espace et le temps, elle nous conduit par elle-même à la formation de nouvelles perceptions, de nouvelles idées.

De là diverses espèces d'idées : les idées sensibles, qui ne renferment que des données premières immédiates et emportent l'existence de l'objet; les idées générales, qui proviennent de la perception d'idées formées; les idées abstraites, qui ne représentent que des perceptions de la manière propre à la sensibilité de former les unes et les autres; enfin les idées absolues, qui nous sont données par la perception des caractères les plus élevés des idées formées.

XLIV. En dehors de cette division des idées, prise dans leur mode de formation, on enseigne encore d'autres divisions, acceptées par la plupart des auteurs.

Ainsi on distingue encore les idées en vraies et fausses, claires et obscures. Toute idée est telle qu'elle est; si nous la jugeons vraie ou fausse, claire ou obscure, c'est relativement à d'autres idées, mais nous ne la considérons plus alors en elle-même. Il y a des rapports divers et multiples entre nos idées, et ils proviennent de ceux qui existent entre nos perceptions; mais leur clarté, comme leur obscurité, leur vérité comme leur fausseté, dépendent non des perceptions qui les composent, mais de leur comparaison avec d'autres idées formées, de la science acquise, et de ce point de vue une même idée peut paraître tour à tour vraie, fausse, claire, obscure. Ce n'est point une division sérieuse.

On les a divisées en outre en nécessaires et contingentes, innées et acquises, *a priori* et *a posteriori*. Les premières qu'on croyait ne pouvoir n'être pas, les secondes dont on s'imaginait la non-existence possible. Mais on n'a point remarqué qu'on changeait complétement de principe et de point

de vue des unes aux autres. Autre chose est penser d'après les lois de la pensée, autre chose est se former des idées correspondantes à ces lois; et si quelques-unes des idées, se trouvant une fois produites, emportent nécessité, parce qu'elles représentent des modes d'action inhérents à la pensée, elles n'en sont pas moins contingentes et auraient pu fort bien ne point se former comme idées, les mathématiques le prouvent. Quant aux idées dites contingentes, et que nous n'appelons telles que parce que leurs causes immédiates sont étrangères à la pensée, ces causes n'existent-elles point pour cette raison, et auraient-elles sérieusement pu ne pas être? —Dans les premières on confond la pensée et l'idée formée, et dans les secondes on les distingue. Certes les unes et les autres sont différentes, mais du même point de vue toutes nos idées sont également contingentes, ou également nécessaires.

On a dit encore qu'il y avait des idées affirmatives, négatives, hypothétiques. Toute idée, par le fait qu'elle est, est positivement; l'affirmation est un produit du jugement, et la négation, ainsi que l'hypothèse, des produits du raisonnement. Une idée négative serait à la fois son affirmation et sa négation, elle serait et ne serait pas à la fois; et une idée hypothétique serait, et en même temps elle pourrait ne pas être, réelle et possible à la fois.

Enfin on a distingué les idées en particulières et singulières, collectives et universelles. D'abord une idée universelle est chose complétement inintelligible; c'est une confusion entre l'expression universelle, qui représente toujours un jugement formé et une combinaison d'idées avec l'idée donnée; ainsi les expressions, tous les hommes, les hommes, impliquent les idées de nombre et de quantité; comme idées simples et universelles des hommes, et considérées en elles-mêmes, elles reposeraient en l'air, nous n'avons point la perception de tous les hommes. Quant aux idées particulières, singulières ou collectives, elles sont toutes particulières au même titre; il n'y a sous ce rapport aucune différence entre l'idée d'un bataillon, d'un soldat, et de tel soldat; chacune renferme ses données propres; mais les premières se rapprochent le plus souvent du caractère des idées dites universelles,

comme l'idée d'une armée; et les secondes expriment un rapport entre une donnée particulière et une idée générale formée; elles supposent également le jugement. Ce n'est pas du point de vue du jugement que nous devons diviser nos idées; il n'en est qu'un effet.

XLV. On a encore donné différents noms aux diverses espèces d'idées. Ainsi l'on a nommé les idées que nous appelons sensibles perceptions, images et aperceptions; les idées générales notions, concepts, idées proprement dites, comme Platon; les idées abstraites concepts et idées pures. Mais cette diversité de dénominations est sans importance; le sens dans lequel nous les prenons et la valeur que nous leur accordons, se dévoilent toujours par l'usage que nous en faisons, et, si leur interprétation est insuffisante, par la contradiction des conséquences qui en dérivent. Ainsi nous pourrions appeler les idées sensibles perceptions, mais cette expression recevrait alors un autre sens que celui dans lequel nous la prenons. — Comment désignerions-nous en ce cas les données premières des idées? — Sensations? Mais les sensations sont fort différentes des données de la mémoire, du sens intime et de la conscience. Nous appellerions en ce cas encore ces dernières souvenirs, sentiments, instincts; mais en outre que ces expressions dans leur sens propre sont fort complexes, nous reviendrions à une classification des fonctions de la sensibilité que nous avons vue inadmissible en principe. Quant aux expressions de faits, de données de la sensibilité, ou d'impressions, que nous avons employées parfois, elles sont évidemment beaucoup trop générales, et n'impliquent point l'acte spontané de la perception. Les expressions d'images et d'aperceptions sont, au contraire, la première trop inexacte, toutes nos idées sensibles ne sont pas des images, et la seconde trop précise, car nous pensons toutes nos idées, sans distinguer d'une manière particulière celle dont nous nous apercevrions, de celles qui ne seraient que de simples perceptions.

Pour les expressions de concept et de notion, elles ne sont que des nuances. Le concept, c'est l'idée considérée de préférence dans sa formation, abstraction faite de tout objet; et la notion c'est encore l'idée, mais considérée plutôt dans son

insuffisance relativement à la nature propre de l'objet. Toutes les autres définitions qu'on en peut donner, comme les expressions de concepts purs, d'idées adéquates, etc., ne répondent qu'à des directions exclusives, à un parti pris, et non à l'acception simple et générale.

XLVI. Les idées sensibles, que nous appellerons de préférence idées particulières, ne méritent rigoureusement ces noms que parce qu'elles procèdent spontanément de la sensibilité, sans impliquer la perception d'aucune autre idée, et qu'elles se rapportent par suite immédiatement dans le sens de leur contenu à la cause, à la substance, à l'existence dans l'espace et le temps.

Au fond toutes nos idées sont des produits de la sensibilité, et toutes encore sont particulières comme phénomène de la pensée, mais elles le sont d'une manière différente. Ainsi les idées générales supposent les perceptions d'idées particulières données et elles n'impliquent point d'une manière également immédiate, la cause, la substance, la relation à l'espace et au temps.

Les idées particulières se subdivisent en subjectives et objectives, les premières se rapportent par leur contenu à nous-mêmes, les autres au monde extérieur. La définition de ces deux espèces d'idées ne nous serait possible que si nous connaissions les rapports et les différences qu'elles renferment. La démonstration de la réalité du monde objectif repose sur cette question ; ce n'est point un principe à formuler, c'est une science à découvrir. La différence des perceptions qu'elles contiennent entraîne bien une certitude et une évidence propre, à laquelle nous obéissons de toute nécessité ; mais nous ne jugeons de nos idées formées que par d'autres idées formées, et non par la perception, de là être certain n'est point la même chose que se rendre compte de la raison même de la certitude. Et si des idéalistes ont pu nier l'existence du monde objectif, et si des pyrrhoniens ont pu en douter, ce n'est que parce que dans leurs paralogismes ils confondaient l'évidence spontanée avec la science et la démonstration ; en fait les uns comme les autres n'en distinguèrent pas moins bien les idées subjectives

des idées objectives, du moment qu'ils agissaient et s'exprimaient.

Nos idées particulières, objectives et subjectives, impliquent non seulement les rapports et les différences propres des perceptions qu'elles contiennent, mais encore leurs rapports à leurs causes, à leurs substances et leurs relations dans l'espace et le temps. La question de la distinction scientifique, et non instinctive, du monde subjectif et du monde objectif se pose donc d'une manière fort nette : pouvons-nous par la réflexion des idées sensibles parvenir à une science telle de leur contenu que nous puissions nous rendre compte d'une manière parfaite de leurs rapports et de leurs différences? Quant à la possibilité de cette science, elle nous est donnée par les caractères de ces idées mêmes; les idées sensibles contiennent tous leurs rapports, et si toutes les autres idées ne sont que des idées formées de perceptions contenues implicitement dans les premières, quelque inconnues qu'elles nous soient donc dans leurs causes et leurs substances et dans leur relation à l'espace et au temps, les rapports et les différences étant déjà contenus dans les idées subjectives et objectives, nous pouvons par la formation d'idées nouvelles parvenir aussi à leur science. Et qu'on n'objecte point que les idées du monde subjectif et celles du monde objectif sont sans rapports, les unes se rapportant au moi, les autres au non-moi, c'est de la sophistique allemande; les rapports existent par le fait seul déjà que les unes comme les autres sont produites par la même pensée, et que nous jugeons des unes par les autres; si nous les connaissions dans tous leurs rapports et toutes leurs différences, la science de leur portée et de leur valeur véritable nous serait acquise, et avec elle la démonstration du monde objectif. Toute science n'est qu'une connaissance de rapports et de différences.

XLVII. Mais pour les mêmes raisons aussi, parce que nous ignorons à la fois la nature de nos perceptions et celles des causes de leurs différences et de leurs rapports, n'exagérons point la portée, ni ne doutons mal à propos, des idées sensibles. Si nous éprouvons de la chaleur, du froid, si nous voyons des couleurs, si nous sentons de la résistance,

n'affirmons point que ces effets appartiennent absolument à la cause étrangère, car ils dépendent également de notre sensibilité; et d'un autre côté, si nous ignorons tout rapport entre la cause et l'objet étranger et l'idée formée, n'affirmons pas davantage que toute certitude est absolument impossible; la cause existe et nous ne pouvons pas ne pas la penser, et de même l'idée existe encore, et nous les pensons toutes deux par leurs rapports nécessaires, quelque inconnus qu'ils nous soient.

De plus je puis me tromper dans mes affections, la mémoire peut me faire défaut, je puis me tromper sur la distance, sur les couleurs, mes sens peuvent m'égarer dans toutes les directions, je puis perdre jusqu'à la conscience de mes actions dans un moment de délire. Ces diverses fonctions de la sensibilité et ses organes me tromperaient-ils? — Aucunement, ils ne nous tromperaient que s'ils nous enseignaient autre chose que nous n'éprouvons. Mais c'est nous qui nous trompons en leur demandant des certitudes et une science qu'ils ne renferment point : la justesse mathématique à la vue, la fidélité à la mémoire qui s'efface sans cesse, le choix à des affections qui sont instinctives, la conscience de nos actions à un état maladif qui consiste précisément dans la perte de cette conscience.

Toutes les idées sensibles sont vraies, elles ne peuvent pas ne pas être telles qu'elles sont; mais elles sont incomplètes et ne nous enseignent point la science absolue, de là nos erreurs. Si nous tenions toujours compte, dans les jugements que nous portons sur nos idées, de la mesure de notre science, nous serions toujours vrais.

XLVIII. Les perceptions instinctives et spontanées sont les données premières de l'acte de penser; les idées sensibles et particulières les données premières de la science; mais comme l'acte ne devient complet que par la formation de l'idée particulière, de même la science ne devient réellement telle que par la formation des idées générales, par la découverte des rapports et des différences contenus dans les idées particulières.

Mais le rapport comme la différence ne sont rien en eux-

mêmes, ils n'existent que dans et par les idées qui sont en rapport entre elles et différentes les unes des autres. Mais une idée est une, comment peut-elle être à la fois en rapport et en différence avec une autre? — Qu'est-ce qui représente en elles le rapport, quoi la différence? — Les deux répondent-ils à des idées générales, ou le rapport seulement? — Enfin si le rapport et la différence ne sont rien en eux-mêmes, que représentent-ils en dehors des idées particulières acquises?

Les difficultés sont nombreuses; nous avons vu se briser contre elles toutes les doctrines de l'antiquité et toutes les écoles du moyen âge; et la philosophie moderne, ne pouvant les résoudre, se perdit dans les idées simples et absolues.

Les idées générales expriment, dit-on, un fait de ressemblance, et sans en rechercher la possibilité ou la raison, on se contenta d'une affirmation aussi inexacte que peu réfléchie. En effet d'où viendrait cette ressemblance? Toute idée générale, loin de supposer dans les idées particulières données une ressemblance, suppose au contraire leur diversité; l'idée homme suppose non la perception d'hommes semblables, mais d'hommes différents les uns des autres; l'idée de couleur suppose la diversité des couleurs; l'idée de blancheur la diversité de blancheurs; s'il n'y avait qu'une blancheur, qu'une couleur, qu'un homme, toujours les mêmes, nous n'en aurions que des idées particulières. La ressemblance nécessite la perception de cette ressemblance; cependant nous pouvons voir, toucher Paul, Pierre, mais non l'homme; nous pouvons apercevoir telle maison, telle blancheur, mais nous n'aurons jamais une perception immédiate de la maison, de la blancheur. C'est en se pénétrant bien de cette difficulté qu'on parvient à comprendre combien est considérable la différence entre les idées générales et les idées particulières, et combien Platon et Aristote eurent la vue profonde en distinguant l'être toujours le même de l'être toujours autre.

Mais il le firent d'une manière absolue, le dernier par ses catégories, l'autre par sa distinction de la nature du même, de la nature de l'autre, et c'est précisément ce qui conduisit peu à peu les modernes à ne voir dans les idées générales que la

constatation d'un rapport de ressemblance entre les idées particulières, car la nature du même et celle de l'autre s'y rencontrent par trop évidemment dans une dépendance continuelle et réciproque; elles y sont en rapport et non absolument différentes. De même des catégories, l'essence, la quantité, la qualité, etc., elles ne sont point des manières d'être absolument différentes et premières, mais elles supposent et dans la pensée et dans les choses des principes supérieurs dont elles dérivent et qui sont cause de leurs rapports mêmes dans les êtres particuliers. Mais ces rapports et ces principes étaient inconnus; les modernes, en croyant les découvrir dans les idées en quelque sorte les plus générales, dans les notions absolues et abstraites pures, qui n'expriment cependant aucun rapport entre les objets particuliers et renferment la même difficulté, ont dû forcément s'arrêter à l'affirmation de l'existence des rapports exprimés par les idées générales, et ils en firent sans autre raison la ressemblance.

XLIX. Une chose est belle pour nous parce qu'elle contient la beauté, elle est grande parce qu'elle contient la grandeur, c'est à dire qu'elle participe d'un même attribut qui est contenu également en d'autres idées et auxquelles elle ressemble par cet attribut; ainsi Pierre et Paul se ressemblent, parce qu'il leur revient à tous deux l'attribut homme; ainsi les modernes. Platon disait au contraire qu'une chose était belle, non pas parce qu'elle était différemment belle, mais parce qu'elle était belle en soi et participait de la beauté en soi, qu'elle était grande, non pas parce qu'elle était différemment grande, mais parce qu'elle participait de la grandeur en soi; il fut plus près de la vérité.

Des rapports de perceptions diverses nous formons l'idée une et particulière, et de la diversité des idées particulières nous formons l'idée générale et encore une. Prétendre que c'est de la ressemblance des premières, c'est répondre par la question, car c'est précisément ce dont il s'agit : découvrir la raison pourquoi d'une somme d'idées diverses entre lesquelles nous ne trouvons aucune ressemblance, nous nous formons une idée de ressemblance? Dans le sens de Platon,

au contraire, la réponse est aussi juste que simple : nous ne nous formons une idée une de données diverses, que parce que l'unité est contenue dans les données mêmes, parce qu'elles en participent; c'est de toute évidence et nécessité; nous formerions les idées générales sans raison aucune.

Chaque perception, avons-nous vu, est évidente, mais elle nous est inconnue, et en elle-même et dans les rapports qu'elle implique avec les divers organes et fonctions de la sensibilité; ainsi toute perception extérieure suppose également celle de notre existence propre, toute perception de la vue celles du tact, et celles-ci la perception de l'effort et du mouvement musculaire, et ce n'est que par groupes et dans les limites de leurs rapports et portées naturels qu'elles forment les idées particulières. Si donc nous découvrons dans les idées particulières des unités qu'elles renferment, ce ne peut être qu'en vertu de perceptions identiques qu'elles contiennent malgré leur diversité, perceptions qui deviennent idées à leur tour. Les idées générales ne sauraient avoir d'autres origines : elles sont à leur tour des groupes de perceptions divers et multiples, mais identiquement les mêmes, contenus dans les idées particulières et diverses.

Mais chaque idée particulière, objectera-t-on, est différente dans toutes les perceptions qu'elle contient de toute autre idée particulière, jamais les perceptions que nous donne Paul ne sont identiques à celles que nous donne Pierre. Ne confondons point la formation immédiate des idées sensibles avec celle de leurs rapports d'identité. Nous ne pensons pas toutes les perceptions, qui forment le contenu des idées sensibles, chacune en elle-même, nous n'arriverions jamais à former une idée particulière, mais nous pensons leurs rapports et leur résultante qui est précisément l'idée, et qui dépend immédiatement de l'objet. L'idée générale au contraire ne procède point de l'objet, mais des idées particulières formées; et si celles-ci renferment des perceptions diverses en tant qu'elles se rapportent à l'objet, elles renferment cependant aussi et de toute nécessité des perceptions identiques; sinon leurs rapports et leur résultante comme idées particu-

lières et comme produits des mêmes organes et de la même pensée, comment s'établiraient-ils ?

Telle chose est colorée en rouge, telle autre est colorée en bleu, la perception identique ne saurait donc être ni celle du bleu, ni celle du rouge, mais l'une comme l'autre suppose la conscience que nous avons de l'acte de voir, non pas que nous percevions la vue en elle-même, mais parce que en percevant les deux couleurs la pensée se perçoit également dans son acte de voir, acte identiquement le même dans les deux cas. Nous disons d'une roue et de la lune qu'elles sont rondes, non parce que toutes les deux nous présentent un cercle d'un diamètre différent, mais parce que .toutes les deux renferment la construction spontanée par la pensée du cercle qui est identiquement la même dans les deux cas. Que nous étendions l'exemple aux idées générales les plus complexes, aux idées homme, plante, animal, le phénomène reste le même; ces idées présentent toujours des groupes particuliers, indivisibles, spontanés, irréfléchis, de perceptions identiques contenues dans les idées particulières données, et elles ne sauraient avoir d'autres sources. Les idées générales ne sont donc possibles qu'en proportion que la sensibilité dégage l'identité de ses actes de la diversité des idées particulières formées.

Mais nous ne connaissons pas davantage pour cette raison la nature, les causes et les rapports propres des perceptions identiques, source des idées générales, que nous ne connaissons la nature et les causes des perceptions et idées particulières.

Et pour parvenir à leur intelligence nous devons de nouveau décomposer le contenu des diverses idées générales formées, et produire de nouvelles idées, de plus en plus générales, exprimant à leur tour les rapports par les perceptions identiques contenues dans les précédentes.

Mais quelque complexes que soient les premières, quelque simples que puissent devenir les suivantes, toutes les idées générales n'en sont pas moins, considérées en elles-mêmes, unes et indivisibles, évidentes, certaines, nécessaires, et au même titre que les idées sensibles et premières : elles ne peu-

vent pas ne pas être telles qu'elles sont; bien que en quelque sorte composées de perceptions secondes, elles sont également spontanées, et des produits instinctifs de la sensibilité.

En résumé, toutes les idées générales représentent par leur contenu des perceptions identiques, renfermées dans les idées particulières; et elles ne contiennent point une perception de ressemblance, car nous ne nous formerions jamais l'idée d'une ressemblance, sans un élément commun, le même perçu en chacune des données diverses.

Et quand nous disons qu'une chose est semblable à une autre, c'est parce qu'à côté de l'idée générale qui nous donne le rapport, nous les considérons également dans leurs différences, et que nous trouvons dans ces dernières de nouveaux rapports d'identité qui rendent les rapports mêmes entre ces deux choses plus considérables qu'entre d'autres de même espèce.

L. De là la seconde difficulté que présentent les idées générales : que sont les différences propres aux idées particulières? Nous pourrions nous laisser entraîner à répondre que ces différences ne sont autre chose que les perceptions qui ne sont point contenues dans l'idée générale formée. Ce ne serait qu'un paralogisme, car pour le savoir il nous en faut juger, et pour pouvoir en juger il nous en faut former de nouvelles idées générales. Or, comment pouvons-nous former des idées générales de différences qui sont particulières?

A part encore les deux grands maîtres de l'antiquité, personne ne s'est bien rendu compte de toutes les difficultés que présente cette question. Cependant l'un et l'autre allèrent trop loin en concluant à l'impossibilité d'une science du particulier, toujours changeant de sa nature. Voyons d'abord les diverses espèces d'idées générales. Elles sont naturellement toutes indistinctement des idées attributielles; par suite de leur mode de formation elles se rapportent à des idées particulières données. Mais elles peuvent s'y rapporter d'une manière fort différente; ainsi étant donné un nombre quelconque d'idées particulières, nous pouvons, considérant chacune dans son unité propre, nous en former une idée générale qui réponde, de la manière la plus complète, au plus grand

nombre de perceptions identiques qu'elles renferment, ce sont les idées de genres; que nous continuions ensuite à considérer les rapports identiques que renferment quelques-unes des données premières et qui ne sont point contenus dans les précédentes, comme dans les ressemblances, nous nous formons alors les idées des espèces.

En un sens les idées des espèces renferment donc des différences propres à certaines idées particulières, et en un autre elles sont néanmoins des idées générales, impliquant des perceptions identiques de données particulières, quelque restreint que soit leur nombre. De là la croyance d'Aristote que la définition et la science s'arrêtaient à l'espèce. Poursuivons la pensée du grand stagirien : il est de toute évidence que les idées du genre aussi bien que celles des espèces dépendent du nombre des idées particulières données, et que le genre peut devenir espèce relativement à un genre supérieur, tout aussi bien que les espèces peuvent devenir genre, relativement à des distinctions nouvelles. Or, en poursuivant les différences dans les espèces, on en découvre nécessairement toujours de nouvelles, jusqu'aux différences dernières qui appartiennent en propre aux êtres particuliers. Aussi Aristote nous dit-il expressément qu'il faut s'arrêter à l'espèce dans le genre. Mais si nous découvrons des différences dans les genres, nous en découvrons aussi et de la même manière dans les espèces, et dans les espèces des espèces. Aucune raison pour nous arrêter. Toute la question des différences vraiment dernières se résume donc en celle-ci : pouvons-nous parvenir soit aux perceptions immédiates qui reviennent en propre à chaque être particulier, et ne reviennent qu'à lui seul, ou bien les différences dernières ne sont-elles à leur tour que des perceptions identiques, appartenant à des êtres différents, mais groupées et coordonnées dans leur rapport d'une manière particulière et ne différant que par leur combinaison ou par leur intensité? Or, ce dernier cas seul est possible : la pensée étant une, elle ne saurait éprouver des perceptions particulières sans rapport avec d'autres, et par suite la science des êtres particuliers est également possible et nous pouvons parvenir à la connaissance de tous les rapports

et de toutes les différences que renferment nos idées particulières.

LI. Dans leur dépendance des lois absolues de la pensée, les caractères des idées générales sont non moins simples et faciles à établir. Les réalistes et les nominalistes crurent, les premiers, d'après Aristote, que les idées générales d'espèces dans le genre répondaient à la forme essentielle des êtres; les seconds, qu'elles n'étaient que des noms. Tout acte de la pensée, par le fait qu'il devient idée et unité, implique les axiomes, et l'idée se rapporte d'elle-même par son contenu à une substance, à une cause, à l'existence de son objet dans l'espace et dans le temps. Mais les axiomes ne nous enseignent rien par eux-mêmes; de là la confusion fort naturelle des réalistes, et leur croyance que les idées générales, et particulièrement les idées de genres et d'espèces, répondaient à l'être en soi des choses particulières, parce que sans elles il nous était impossible d'en juger; et de là aussi celle des nominalistes, lesquels, n'y voyant en aucune manière ni la cause ni la substance des êtres particuliers, leur contestèrent toute réalité objective, et les confondirent avec la pensée même. Ni les uns ni les autres ne comprirent leur valeur intrinsèque. Comme toute idée, les idées générales impliquent les axiomes et elles le font selon leur mode de formation et dans la direction de leur contenu; formées par des perceptions identiques impliquées dans les idées particulières, elles les supposent médiatement par ces dernières, et ne nous enseignent rien de plus ni de la substance, ni de la cause ni de l'étendue ni de la durée que ce qu'elles nous enseignent spontanément par les perceptions qu'elles renferment.

Mais en revanche, comme elles sont des idées formées par les perceptions identiques contenues dans des idées particulières, et qu'elles en établissent les rapports, du même coup elles deviennent aussi les représentants des rapports nécessaires contenus dans la nature même des objets, et c'est par elles que nous pénétrons à la fois et les phénomènes de la pensée et ceux du monde extérieur. En effet, c'est par la formation des idées générales que nous faisons le premier pas vers la

distinction des perceptions contenues dans les idées particulières, et pour la même raison aussi vers leurs causes dans l'objet. Avant de découvrir les causes il faut connaître les phénomènes; mais les causes n'en existent pas moins, et les idées générales représentant des perceptions identiques contenues dans les idées particulières, représentent aussi et du même coup une causalité identique contenue dans les objets, elles deviennent ainsi et à la fois l'expression des rapports qui existent entre la diversité de nos idées, et entre la diversité de leur objet. Et si nous appelons lois, avec Montesquieu, les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses, ce sont bien les idées générales qui en sont l'expression rudimentaire, première et spontanée, et elles le sont à la fois des lois qui régissent la pensée et de celles qui régissent les choses.

Néanmoins la valeur et la portée des idées générales, quelque grandes qu'elles soient, restent toujours proportionnelles et à la sensibilité naturelle de la pensée et à la portée et au nombre des données acquises. Nous ne pouvons ni former des idées générales dépassant les perceptions, ni les former sans données. De là une dernière remarque : l'usage que nous en faisons et la valeur que nous leur accordons, dépendent intérieurement de notre science acquise et des caractères de notre pensée; et de même qu'une idée particulière peut différer d'un homme à un autre selon le nombre des perceptions et rapports qu'elle contient, de même les idées générales peuvent être plus ou moins parfaites ;—l'idée du métal, par exemple, sera plus complète chez le chimiste qu'elle ne le sera chez celui qui ne connaît que le cuivre et l'argent ;—elles diffèrent et par les perceptions identiques qu'elles renferment et par le nombre de données premières auxquelles elles se rapportent.

LII. Les idées abstraites sont en quelque sorte aux idées générales ce que celles-ci sont aux particulières : le produit des perceptions de notre manière de penser les rapports entre elles. En effet, nous voyons Pierre, Paul et Jean, et nous les pensons dans leurs rapports identiques, comme hommes; de là perception de la répétition d'un même acte au sujet de chacune de ces idées particulières; nous voyons une mai-

son et un arbre et notre pensée, allant de l'un immédiatement à l'autre, décrit et produit la ligne. Ce ne sont pas encore des idées, mais de simples manières d'agir; nous ne comptons pas le nombre trois, mais nous voyons des hommes; nous ne traçons pas la ligne, notre pensée va d'un objet à un autre. Que maintenant d'autres idées se présentent, notre pensée changera en un sens, et ne changera pas en un autre; ce qui change, ce sont les idées particulières et générales; ce qui ne changera point, ce sont les diverses façons de penser leurs rapports : qu'au lieu de penser les trois hommes, nous voyions la distance qui les sépare, qu'au lieu de voir les objets distants, nous en voyions la quantité, la manière de penser la distance et de voir la diversité des choses resteront les mêmes. De là un nouvel ordre de perceptions qui prennent encore leur source dans les diverses fonctions de la sensibilité, et dont nous ne formons des idées qu'après avoir saisi de nouveaux rapports entre des idées particulières et générales formées; ce sont les idées abstraites.

Ne confondons donc pas la fonction et l'idée abstraite : ainsi nous ne pensons pas la ligne, il faut que nous la tracions; nous ne pensons pas le point, il faut que nous le posions; nous ne pensons pas l'égalité, il faut que nous la supposions. Toute la sophistique moderne gravite autour de leur confusion : les uns croyaient que nous n'avions l'idée du point que parce que nous l'avions posé; les autres, au contraire, que nous ne poserions jamais le point si nous n'en avions l'idée; c'était comme si l'on disputait pour savoir si nous aimions parce qu'un objet nous attirait vers lui, ou si nous étions attirés vers un objet parce que nous aimions. La question était mal posée; nous possédons la faculté d'aimer, mais pour que nous aimions il faut qu'un rapport s'établisse entre notre faculté et un objet. Il en est de même des idées abstraites; nous avons le pouvoir de les produire, mais nous ne les produisons point pour cette raison; il faut que nous arrivions à percevoir les caractères propres à certains rapports constants et uniformes dans la multiplicité et la diversité infinie des idées formées; que la sensibilité, que la perception de la pensée de ses idées acquises ne s'élève point jusqu'à ce degré

et nous ne penserons, nous ne formerons pas d'idées abstraites.

Une autre faute qu'on a commise à leur sujet, ce fut de les confondre avec les idées absolues et les axiomes. Les idées abstraites, et les vérités qui en dérivent, n'existent et ne se forment qu'à la condition de rapports donnés, et c'est en percevant la manière propre à la pensée de concevoir ces rapports que les idées abstraites, leurs combinaisons et leurs formules s'établissent; elles sont donc fort différentes des idées absolues, et des axiomes qui sont contenus implicitement en toute idée et n'expriment aucun rapport, sinon celui qui existe dans la formation spontanée de l'idée. La cause, la substance, l'être dans l'espace et le temps indéterminés, qu'aucune perception ne nous donne, et que nous pensons cependant réellement existants et différents des perception reçues, sont contenus en toute idée; les idées abstraites, au contraire, ne représentent rien qui soit par soi-même, ni dans l'idée, ni hors de l'idée, mais elles ne sont que l'expression de notre manière de penser les rapports mêmes des choses données. Ainsi deux choses égales à une même troisième sont égales entre elles, la ligne est le plus court chemin d'un point à un autre, ne sont évidemment que des formules de notre manière de percevoir les rapports d'objets donnés.

Aussi quand nous accordons aux idées abstraites une portée objective, ce n'est jamais dans le sens de leur contenu spontané; nous ne les pensons en aucune manière, ni médiatement, ni immédiatement comme réellement existantes en dehors de nous; leur substance, leur cause, c'est nous-mêmes. Quant à leur existence dans l'espace et le temps, elle n'est point perçue dans l'étendue et dans la durée réelle, mais elle est conçue dans l'espace et le temps idéal, axiomatique.

LIII. Les idées abstraites ne sont donc à confondre ni avec les fonctions en vertu desquelles nous les produisons, ni avec les notions absolues. Mais elles expriment un rapport entre des idées données ou supposées. Deux choses égales à une même troisième, pour revenir à ce faux axiome, sont égales entre elles; que nous ôtions le rapport, que nous cherchions à penser égalité, sans supposer des choses égales, et nous

ne pensons plus rien d'intelligible, si ce n'est le son, le mot. De même de toutes les idées abstraites, la partie, le tout, la négation, l'affirmation, la possibilité, la nécessité, le nombre, la grandeur, etc., elles impliquent toujours des rapports perçus et ne sont intelligibles qu'à cette condition.

De là deux caractères importants : le premier est, qu'étant donné les rapports, ces idées deviennent l'expression la plus élevée de notre manière même de les penser, et elles prennent un caractère d'absolu et d'inhérence à l'acte de penser, tout comme les axiomes; ce fut la cause de leur confusion. Le second caractère, non moins important, est que si les idées générales représentent en un sens les lois qui régissent nos perceptions, et en un autre celles qui régissent la causalité des choses, les idées abstraites représentent à la fois et dans le même sens les rapports des perceptions et les rapports des choses. C'est de toute évidence : les lois étant les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses, et les idées abstraites étant le produit même de ces rapports, la pensée ne peut pas ne pas les saisir telles qu'elle les saisit.

Cependant elles ne sont ni évidentes, ni nécessaires par elles-mêmes, elles seraient innées; mais elles le sont en tant qu'elles expriment les manières propres à la pensée de percevoir les rapports mêmes des choses.

Aussi n'y a-t-il point de définitions proprement dites des idées abstraites, elles ne représentent que des rapports, et pour les définir il faudrait connaître la nature de la pensée; mais elles sont simplement expliquées par des formules qui contiennent le rapport dont elles sont l'expression. Ainsi nous disons : la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre; nous dirions peut-être mieux, c'est l'espace parcouru d'une manière uniforme par la pensée en allant d'un objet immédiatement à un autre; le point c'est ce qui est sans étendue; nous dirions mieux, c'est l'acte le plus simple de penser l'être dans l'espace; quant à la définition du cercle, elle est tout à fait vicieuse, car nous ne pensons pas le cercle en mesurant l'égalité du rayon, qui n'en est qu'une propriété, mais nous le décrivons par un mouvement en quelque sorte uniformément varié de la pensée.

Toutes les idées abstraites deviennent d'autant plus claires et plus précises dans leurs formules que nous parvenons à mieux nous rendre compte du rapport qu'elles représentent, quoique dans leur usage, comme expression spontanée, elles soient également claires et évidentes. Leur sens et leur portée ne se troublent que quand nous les confondons entre elles; quand nous demandons combien de points sont contenus dans une ligne? si le nombre est fini ou infini, etc.? C'est comme si nous demandions combien de fois le rapport que représente le point est contenu dans le rapport que représente la ligne, ou bien si les rapports que représente le nombre, sont infinis ou finis en eux-mêmes, quand au contraire ils ne sont rien en eux-mêmes, et n'existent que par les choses qui sont. Toutes ces aberrations ont leur raison, non pas dans une confusion de l'idée et du jugement, telle que nous la remarquons chez les idéalistes et les sensualistes, mais dans une confusion plus grande encore des idées abstraites et des idées particulières, telle que nous l'avons observée dans la première époque de la philosophie et surtout chez les pythagoriciens. Confusion fort naturelle alors, car les idées objectives contiennent les idées abstraites, mais comme manière propre de percevoir leurs rapports, et non comme idées d'objets données; l'expérience acquise des phénomènes de la pensée ne permet plus aujourd'hui de les confondre.

LIV. Reste une dernière observation : les idées abstraites une fois produites peuvent devenir comme toutes les idées formées, l'objet de nouvelles perceptions, et comme telles, elles deviennent l'objet des mêmes fonctions qui leur ont donné naissance; et si, d'un côté, nous voyons des différences considérables entre le point, la ligne, l'étendue et le nombre par exemple, d'un autre ces mêmes idées étant données, de nouveaux rapports s'établissent entre elles, et nous comptons les points, nous combinons les lignes et les surfaces, nous mesurons et nous calculons les unes par les autres, sans pouvoir néanmoins sortir des données premières. Toutes les mathématiques se réduisent ainsi à quelques fonctions fort simples, que nous appliquons sans cesse aux données nouvellement acquises, les fonctions de compter et de mesurer

donnent successivement l'addition, la soustraction, la multiplication, la division, les racines et les puissances, la géométrie, la trigonométrie, l'algèbre et leurs combinaisons diverses. D'où résulte que plus nous parviendrons à nous rendre compte des caractères et de l'uniformité des fonctions qui leur servent de fondement, plus les mathématiques deviendront simples et justes dans leurs applications.

Mais ces fonctions premières elles-mêmes sont susceptibles d'être réduites encore; car il y a au dessus d'elles une même pensée qui perçoit leur rapport et juge des unes et des autres. Ainsi le point, la ligne, la courbe, la surface, le solide à trois dimensions, ne sont en quelque sorte que des mouvements divers de la pensée, et si nous connaissions sa nature, nous les ramènerions sans aucun doute à leurs principes les plus élémentaires.

Quant aux autres idées abstraites, telles que celles de la nécessité et de la contingence, de la négation, de l'affirmation, de la dépendance, de l'inhérence, de la succession, telles que celles d'action, de repos, de mouvement, de commencement, de fin, etc., elles présentent entièrement les mêmes caractères que les notions qui servent de fondement aux mathématiques. Elles ne sont toutes intelligibles qu'à la condition qu'elles supposent des rapports perçus, elles sont évidentes et néanmoins susceptibles des mêmes confusions, et elles sont également indéfinissables. Nous les verrons dériver de la simple fonction de juger, et représenter diverses formes du raisonnement. Elles ne diffèrent des idées qui servent de point de départ aux mathématiques que par le nombre de perceptions et de rapports plus multiples qu'elles contiennent et dont elles sont l'expression.

LV. Toutes les idées abstraites indistinctement expriment des rapports perçus entre des idées particulières et générales et supposent le jugement. Il n'en est pas de même des idées absolues, elles dérivent des axiomes qui sont au contraire la condition de tout jugement et qui se trouvent contenus implicitement en chaque idée formée. Que nous arrivions donc à réfléchir l'acte de penser jusque dans ses conditions d'existence comme idée, et nous percevrons, nous formerons im-

médiatement les idées absolues, comme des données distinctes des données de la perception, nous produirons les idées de l'être, de la substance, de la cause, de l'infini et de l'éternité.

Si l'antiquité a cru le monde fini, c'est qu'elle n'est point arrivée à distinguer ces idées comme représentant quelque chose dans l'être perçu; et si le dix-septième siècle au contraire les a cru adéquates, l'essence objective de l'essence formelle, c'est qu'il n'a point distingué le contenu de l'acte qui les pose des lois dont elles dérivent.

Nous pensons au delà des substances perçues la substance, au delà des durées connues le temps, au delà des causes la cause, au delà des étendues l'espace, au delà des êtres l'être; jamais le non-être, la non-substance, la non-cause, le non-temps, le non-espace ne se présentent à nous et ne peuvent être pensés, et si nous en avons conscience c'est, non pas en vertu de l'idée, mais en vertu de l'axiome que cette idée implique, car que nous pensions n'importe laquelle de ces idées, elle tombe du coup sous la loi qu'elle exprime et devient absolue comme la loi elle-même, et l'idée de l'être supposera l'être, celle de cause la cause, celle de substance la substance, et celles de temps et d'espace, le temps et l'espace, et elles les supposent absolument comme toute autre idée; de là les caractères absolus qu'elles prennent dans leurs rapports avec la loi qui leur correspond.

Mais ces idées impliquent non seulement l'axiome qui leur répond, mais comme produit de l'acte de penser elles impliquent également les autres axiomes ainsi que toute idée formée, et du moment que nous réfléchissons comme telle l'une de ces idées, elle entraînera forcément les autres, le temps absolu supposera l'espace absolu, et ceux-ci la substance, la cause et l'être absolu. Rien ne le prouve mieux que cette science étrange qu'on appelle la métaphysique, dont tout le le secret se résume à se pénétrer bien de l'une de ces idées pour voir les autres spontanément venir la compléter. Et les raisons en sont : d'abord parce que chacune d'elles les contient et les suppose implicitement comme lois de la pensée, et ensuite, la loi ne nous enseignant rien au sujet de la nature de

l'objet, parce que nous cherchons naturellement à approfondir cette nature par les conséquences qui dérivent du fait de la penser, et ces conséquences sont les autres idées absolues. Aussi jusque-là tous les métaphysiciens sont d'accord; mais du moment qu'il s'agit de préciser d'une manière quelconque soit l'action, soit la possibilité, soit l'impossibilité de l'être pensé absolument, tout l'édifice croule; les paralogismes s'entassent jusqu'à faire de ces idées, qui existent bien réellement et positivement en nous, mais avec leurs caractères propres, des idées problématiques ou des idées négatives. Ces idées sont et leur objet est également, nous ne pouvons pas ne pas les penser, ayant une fois formé ces notions. Mais comment est l'être absolu? comment peut-il être? — Nous n'en savons rien, et par la raison fort simple que les axiomes, desquels dérivent ces idées, ne nous en enseignent rien. Aussi du moment que nous prenons les idées absolues dans un autre sens que l'axiome et que nous nous efforçons de les expliquer par d'autres idées formées, qui cependant les supposent encore au même titre, ce ne peut être qu'aux dépens de l'évidence des unes et des autres, et nous nous trouvons forcément conduits à des non-sens et à des contradictions sans terme, au point mû d'un mouvement infini dans un espace infini de Pascal, à la substance infinie infiniment modifiée de Spinoza, aux antinomies de Kant, à l'identité de l'être et du non-être, etc.

LVI. Les axiomes sont contenus implicitement en toute idée formée. Les idées absolues qui les représentent s'entendent et se disent donc de diverses manières. Dans les idées particulières, la substance est conçue entièrement dans les limites du contenu de l'idée, la substance du moi, c'est moi, celle de l'or, du cuivre, c'est ce par quoi ils sont or et cuivre, il en est naturellement de même de l'être; et le temps est confondu avec la durée, l'espace avec l'étendue perçue; quant à la cause, elle est prise comme étrangère à l'objet donné, c'est ce qui l'a fait devenir et être tel qu'il est; mais elle encore se trouve conçue dans un sens et dans un rapport particuliers.

Si nous prenons au contraire les idées absolues dans le sens

général, ainsi que le fit Parménide, elles s'identifient alors avec la science que nous possédons de l'être réel et deviennent l'expression la plus haute des rapports d'identité contenus dans les choses particulières. C'est l'être réel; la substance, la cause générales des attributs et des effets perçus; c'est l'étendue et la durée générales des choses. Mais pas plus qu'auparavant elles ne nous enseignent la nature même de leur objet.

Si nous les prenons dans le sens abstrait, elles nous conduisent à l'être en soi, à l'essence, aux atomes, aux monades, aux forces, aux instants et aux parties infiniment petites et grandes de l'étendue et du temps, etc., sans possibilité d'une solution parce que nous leur appliquons des rapports et des fonctions qui les supposent.

Dans leur sens absolu enfin elles nous conduisent toujours, de quelque manière que nous nous y prenions, à l'affirmation de l'être absolu, mais sans issue encore, parce qu'elles ne représentent que les axiomes et non l'être absolu en soi. Et si, pour parvenir néanmoins à sa connaissance nous confondons tous ces sens si divers, ce n'est qu'aux prix d'illusions et de confusions continuelles. Ne pouvant découvrir le principe premier, réel et véritable, nous le confondons avec les idées absolues et nous revenons à les définir et à les interpréter par les autres idées dans la mesure de notre science acquise, qui cependant était insuffisante à nous faire découvrir le principe même. C'est un cercle, une tentative impossible, la vérité consiste non dans la confusion, mais dans l'accord de nos idées entre elles.

Règle générale : les idées absolues ne doivent jamais être employées que dans le sens de l'axiome.

DU JUGEMENT

LVII. Les définitions et les règles que nous donnent les traités de logique du jugement se résument en quelques lignes : juger c'est affirmer ou nier une chose d'une autre, exposer ou nier un rapport d'idées; celle de laquelle une

autre chose est affirmée ou niée est le sujet; celle qui en est affirmée ou niée est le prédicat; la copule pose l'existence ou la non-existence du rapport; le prédicat doit être contenu dans le sujet et être plus étendu que lui; le sujet doit le contenir et être pris dans tout son contenu. Ajoutons à cela les formes du syllogisme et la division de Kant des jugements en affirmatifs, négatifs, indéfinis, etc., et nous possédons en quelques mots toute la science des logiques classiques.

Or, de toutes ces affirmations il n'y en a aucune qui se rapporte au jugement. D'abord il n'est point l'exposition d'un rapport de deux idées, car l'exposition d'un rapport d'idées n'est pas le jugement, mais l'idée plus générale; affirmer ou nier une chose d'une autre, ou une idée d'une autre, ce n'est pas juger, car nous ne pouvons jamais ni affirmer ni nier une idée d'une autre; nous ne pouvons dire davantage que l'idée homme est l'idée animal, que l'animal est l'homme; le prédicat n'a pas besoin d'être plus étendu que le sujet, car nous pouvons dire la substance est une idée, le genre humain est une plante, les étoiles sont des soleils; enfin les classifications qu'on en a fait ne se rapportent en aucune manière au jugement, mais supposent le raisonnement.

Toute idée, par le fait qu'elle est, renferme des perceptions et des rapports multiples, et entre les perceptions qui la composent, les objets donnés et les idées formées. Toute idée peut donc être considérée de deux manières, soit en ellemême dans son unité, et en ce cas elle est toujours particulièrement prise, elle est sujet, ou bien, elle peut être considérée dans les rapports qu'elle implique, et en ce cas elle est toujours généralement prise, devient attribut parce qu'elle n'exprime plus en ce sens que des rapports de données qu'elle suppose. La loi est générale : toute idée, quelle qu'elle soit, peut être particulièrement et généralement prise, devenir sujet et attribut. S'il y a des idées telles que celles d'un homme, d'une maison, d'un arbre, que nous prenons le plus souvent dans un sens particulier, ce n'est pas autant parce qu'elles sont données premières, nous les appelons idées particulières pour cette raison, mais c'est surtout parce que nous ne connaissons pas les rapports qu'elles impliquent, et que ce

n'est que par les idées générales que nous parvenons à cette connaissance; mais elles n'en peuvent pas moins être prises généralement relativement à leurs rapports connus : cette forme c'est Paul. S'il y a d'autres idées, au contraire, qui sont le plus souvent généralement prises, telles que l'être, l'étendue, la durée, etc., c'est que nous ne les considérons que rarement dans leur unité propre, mais dans le rapport qu'elles expriment soit relativement à la pensée, soit relativement aux idées qu'elles supposent par leur formation.

Or, par le fait que je pense une idée, je ne puis ni percevoir ni concevoir ses rapports; il faut que, par un autre acte, un autre recours aux perceptions, je produise des idées qui expriment ces rapports. Si donc je pense, homme, par exemple, je ne puis ni en juger, ni en dire autre chose, si ce n'est que je le pense; mais que je trouve dans ma mémoire ou par de nouvelles perceptions des idées telles qu'elles impliquent par leur contenu propre certaines perceptions identiquement les mêmes que celles contenues dans l'idée homme, et j'affirmerai non pas le rapport entre ces idées, elles sont différentes, mais bien leur accord entre elles; et je l'affirmerai en ce sens que l'idée particulièrement prise renferme en elle des rapports exprimés par une autre idée, qui est par suite généralement prise. Le sujet représente toujours l'idée donnée et il est particulièrement pris; le prédicat est l'idée du rapport, l'exprime et se trouve généralement pris; quant à la copule, elle pose, comme dans toute idée, l'être, l'identité, l'accord de la pensée avec elle-même. Le jugement n'exprime donc point le rapport entre l'idée de blancheur et l'idée de Pierre, mais il exprime l'accord des rapports contenus dans l'idée de blancheur en tant qu'ils sont identiquement les mêmes que ceux contenus dans l'idée de Pierre. Différence considérable, qui fait du jugement non la simple exposition d'un rapport, ce qui ne dit rien et n'a aucune signification, car toutes nos idées sont en rapport entre elles par le fait que nous les produisons, mais elle en fait la fonction par laquelle nous arrivons à la connaissance de ces rapports par l'accord que nous percevons entre elles; et cet accord repose, non sur un rapport vague, incertain, inconnu,

mais sur un rapport d'identité. Et comme nous avons vu les idées premières renfermer en puissance la genèse de toutes les autres, de même nous voyons maintenant non seulement le jugement, mais la science entière prête à en ressortir. Juger c'est exprimer l'accord des idées entre elles, c'est se rendre compte de la vérité même.

LVIII. La pauvre définition qu'on a donnée du jugement a été puisée entièrement dans l'analyse du langage, et encore le langage est-il autrement juste que la fausse interprétation des logiques. Ainsi nous disons Pierre est blanc, et nous ne disons point Pierre est la blancheur. Il faudrait cependant que nous l'affirmions si le jugement était simplement l'expression d'un rapport entre les deux idées. — Nous ne disons point Pierre est la blancheur, parce que celle-ci appartient à des choses diverses, continue la logique.—Mais pourquoi ne disons-nous point en ce cas, Pierre a une blancheur qui est à lui, mais simplement Pierre est blanc, expression qui a un tout autre sens. La raison en est que l'idée est généralement et non particulièrement prise, qu'elle est considérée non en elle-même, mais dans les rapports dont elle est l'expression, et que comme telle, elle représente un rapport identique de données diverses, rapport qui se trouve également être identique et le même dans Pierre, et comme tel d'accord avec le contenu de son idée; de là la différence, si juste des termes et le sens de l'attribut.

Ne confondons donc point les rapports que peuvent avoir les données entre elles et leur accord. Le rapport n'est rien en lui-même, il est constitué par quelque chose d'identique et d'inconnu, contenu dans des données diverses. Mais l'accord est quelque chose en lui-même, c'est un acte réellement posé par la pensée, qui forme la fonction de juger et qui est différent des idées données, de là la copule, quoique l'expression soit impropre. La copule n'exprime point l'union de deux idées, mais leur accord, et comme telle, la copule représente, aussi bien que l'idée de l'être, la loi absolue de la pensée, l'axiome. L'homme est, et il est tout ce qui est contenu dans son être, d'accord avec lui-même; tel est le vrai sens de la copule, et non pas l'homme est, c'est à dire, il est existant,

ainsi que l'expliquent nos traités de logique. Explication qui présente l'éternelle confusion entre le sens absolu, qui est celui de la copule, et le sens relatif à notre certitude de l'existence réelle de l'objet. Dans le sens absolu l'idée est affirmée dans son contenu, qu'elle emporte ou n'emporte pas la certitude de l'existence de son objet; dans le sens relatif au contraire, elle n'est affirmée que dans ses rapports avec l'existence réelle de l'objet. L'homme est, il est ce qu'il est. Je l'affirme absolument, mais confondre ce jugement avec celui de l'homme est, il est réellement existant, c'est ne pas les comprendre ; le premier est un jugement par identité, le second un jugement par relation; celui-ci affirme l'accord de la pensée avec la science acquise, l'autre l'accord de la pensée avec elle-même. Combien l'expression matérielle de la pensée est-elle encore une fois plus juste dans la diversité de ces termes, que les principes de nos logiques. Aussi, si l'Allemagne moderne fit du langage une conséquence des principes de sa logique, ce n'est que parce que sa logique fut la conséquence de son mauvais langage.

LIX. Les classifications du jugement présentent entièrement le même phénomène que sa définition et celle de la copule : une analyse insuffisante des formes du langage. Tout jugement, et nous ne parlons que du jugement simple et non du raisonnement, renferme deux idées, le sujet et l'attribut, en d'autres termes l'idée donnée et l'idée du rapport, et la copule ne représente, dans le jugement comme dans l'idée, que l'axiome de l'identité de l'être; il s'ensuit forcément que tout jugement est affirmatif, et qu'il ne saurait y avoir de jugements négatifs, hypothétiques, etc. En effet, pour qu'il y ait des jugements de l'une ou de l'autre espèce, il faudrait qu'il y ait au moins l'une des deux idées qui soit négative ou hypothétique, ou bien que ce soit la copule, or, cette dernière n'est rien en elle-même, elle n'existe que par les deux idées, et ces dernières ne sont ni négativement ni hypothétiquement, ni autrement, mais simplement et positivement. On ne s'est pas donné la peine d'observer que toutes ces formes supposaient le raisonnement, trois données et non deux, et qu'elles sont inintelligibles sans elles. Pour ne point

nous laisser entraîner trop loin, choisissons un exemple : Pierre n'est pas bon; mais non seulement que Pierre n'est pas bon, il n'est pas davantage translucide, gazeux et toutes choses qui peuvent ne pas être d'accord avec l'idée de Pierre; ce n'est pas juger sérieusement. Si cependant les expressions : Pierre n'est pas bon, nous paraissent intelligibles, c'est que nous leur substituons mentalement ou bien un jugement affirmatif, Pierre est méchant, et nous pensons alors ce qu'est Pierre, ou bien nous supposons tout un raisonnement dont le jugement, Pierre n'est pas bon, n'est que la conclusion : Pierre a commis une mauvaise action, donc...

Nous ne jugeons nos idées que par les rapports qu'elles renferment, et nous ne les pensons en aucune manière par les rapports qu'elles ne renferment pas, et si nous nions l'accord affirmé entre deux idées, ce ne peut être qu'en vertu d'une raison particulière qui en est différente, et nous y détermine, mais de là aussi trois données, et tout un raisonnement, d'abord un jugement affirmatif, ensuite la raison déterminante, enfin la conclusion, qui devient négative, quand l'accord affirmé se trouve contraire à la raison déterminante. Ainsi la simple expression de " non „ suppose tout un raisonnement; la demande, la chose demandée et le refus. Mais quand il n'y a que deux données, et rien qu'elles, la négation nous est complétement inintelligible ou devient absurde : un arbre n'est pas une maison.

Il en est de même de toutes les expressions négatives, aucune ne se rapporte à une donnée immédiate, elles ne représentent ni des idées particulières, ni des idées générales, mais elles représentent comme l'idée de la négation des idées abstraites qui par leur contenu se rapportent aux diverses fonctions du raisonnement. Quant à la négation, elle suppose à tel point le raisonnement, que quand nous voulons fixer l'attention sur un jugement simple, comme pour forcer la pensée à réfléchir son évidence et sa nécessité, nous lui donnons à l'instant la forme de la double négation : cela ne peut pas ne pas être, je ne puis pas ne pas faire, nous l'obligeons à porter un jugement de jugement.

Nous n'y insisterons pas davantage. Toutes les autres

formes portent les mêmes caractères : elles sont, non pas le produit immédiat de l'idée sujet et de l'idée du rapport dans leur accord entre elles, mais elles supposent une troisième donnée, un second rapport; que nous exprimions ce troisième terme ou que nous le supposions à cause de son évidence, ou des habitudes de la langue, il n'en existe pas moins, fait du jugement simple un raisonnement, et le rend intelligible. Ainsi la forme impérative, marche! suppose trois données, je veux—que toi—tu marches. Otez l'une ou l'autre, elle n'est plus intelligible.

LX. Le jugement exprime, avons-nous dit, un acte particulier par lequel la pensée affirme son accord avec elle-même dans nos idées acquises. Mais tout acte de la pensée implique les axiomes qui en sont les lois absolues, de même donc celui de juger; de là diverses espèces de jugements affirmatifs simples, espèces qui ressortent des caractères de l'acte même de juger, et non d'une raison qui lui est étrangère.

Le jugement par identité, nous venons d'en voir les caractères au sujet de la copule, est toujours un jugement qui affirme le contenu d'une idée d'elle-même. Malheureusement, comme nous ne connaissons absolument aucune de nos idées, dans tous les rapports, dans toutes les perceptions qu'elle implique, nous sommes forcés soit de répéter l'idée, soit de lui laisser la forme la plus simple : A est A, l'homme est — l'homme.

Mais quelque pauvres que nous soyons en jugements par identité, car ils ne sortent point de l'idée donnée, les conséquences qui dérivent de ces sortes de jugements n'en sont pas moins importantes. Il en résulte d'abord que si jamais nous devons parvenir à une science et à une certitude parfaites, ce n'est qu'à la condition que nous parvenions à la connaissance de tout le contenu de notre pensée et de nos idées, le jugement par identité étant le seul qui emporte un accord et une certitude absolus.

Il en résulte encore, que si cette science est possible, c'est que toutes choses absolument sont en rapport entre elles, et de plus, en accord les unes avec les autres, la pensée aussi bien que le monde extérieur. Là en effet où un rapport s'arrêterait,

pour reprendre dans un rapport plus élevé, tout accord et toute possibilité de parvenir à une science et à une certitude parfaite seraient brisés. La nécessité de l'harmonie de l'univers est contenue dans le fait même que nous jugeons. Aussi loin que nous puissions penser, aussi profondément que nous puissions pénétrer, partout nous ne percevons l'existence des choses que par leurs rapports, et nous n'en jugeons que par leur accord; si donc l'accord ne préexistait point dans les choses mêmes, nous ne percevrions aucun rapport et nous ne jugerions point.

D'où résulte encore que quand nous croyons voir une contradiction ou un désaccord entre les données acquises, nous commettons forcément une confusion entre notre science et notre ignorance; car au fond de ce qui nous paraît contradictoire l'accord existe par le fait seul que nous en jugeons; là où il n'y aurait point accord, il n'y aurait aucune perception de rapport, et partant point de jugement. Si donc deux jugements nous paraissent contradictoires, c'est parce que dans l'un l'idée qui exprime le rapport renferme des données différentes de celles qu'elle renferme dans l'autre. Nous croyons naïvement connaître l'idée, et en réalité nous ne voyons pas la différence des données qu'elle suppose dans l'un et l'autre cas. Il n'y aurait contradiction dans les jugements que si, partant des mêmes données, nous arrivions à des solutions différentes, ce qui est impossible, le rapport exprimé ainsi que leur accord étant contenus dans les données mêmes par le fait que nous en jugeons. Et si nous-mêmes nous devenons contradictoires à nos propres affirmations, c'est que nous prenons la même expression comme représentant tantôt une idée, tantôt une autre. Et si nous-mêmes encore nous jugeons un auteur être contradictoire à lui-même, c'est que nous ne nous rendons point compte de la diversité du sens des expressions employées, et qu'au lieu de juger ses idées par ses données propres, nous les jugeons par les nôtres. Il n'y a donc ni idées, ni jugements contradictoires, et les expressions ne le deviennent qu'en apparence; nous ne penserions pas les premières, et nous ne jugerions pas des autres.

Enfin il résulte du caractère de certitude parfaite qu'emporteraient les vrais jugements par identité, que la vérité dont nous pouvons juger est essentiellement relative à nos idées acquises. Le jugement ne donne point les idées, il n'en exprime que l'accord, là donc où les idées formées du contenu d'autres idées s'arrêtent, là aussi s'arrête le jugement. Ce furent deux autres sophismes de l'époque moderne, que la méthode psychologique et la méthode dite positive. La connaissance de la vérité ne saurait dépasser l'accord connu des idées formées, toute prétention de nous conduire au delà par quelque voie que ce soit, ne peut que nous égarer davantage.

LXI. Du second axiome, ce qui est a substance, dérivent les jugements par attribution. Nous pensons la substance de toutes nos idées, selon leur contenu, et par suite, selon leur mode de formation, immédiatement dans les idées particulières, médiatement dans toutes celles qui par les perceptions qui les constituent supposent les précédentes. En ce sens donc nous rapportons l'idée de Paul immédiatement à sa substance, et les idées générales, d'accord avec l'idée de Paul, à leur tour, à cette idée : Paul est bon, il est grand.

Dans l'attribution des notions générales nous suivons entièrement la même loi : la matière a grandeur, mouvement, lumière, chaleur, et, à un dégré plus élevé, les couleurs sont un attribut de la lumière, la lumière est un attribut du mouvement. Dans le sens abstrait, nous disons la substanee a trois dimensions, elle est divisible, a des parties, et a un degré plus élevé, avoir les trois angles égaux à deux droits est un attribut du triangle. Enfin dans le sens absolu nous formulons l'axiome : ce qui est a substance, ou bien nous disons que l'idée de la substance est un attribut de la pensée humaine. Toujours l'idée généralement prise, celle du rapport, devient attribut, et l'idée particulièrement prise est toujours, relativement à cette dernière, considérée substantiellement; et par une raison fort simple, c'est que l'idée suppose toujours la substance, à quelque degré que ce soit, et nous lui rapportons forcément l'idée qui n'exprime que le rapport, et lui est propre, parce qu'elle représente les perceptions d'un élément

identique contenu dans les perceptions formant l'idée sujet donné.

Il en dérive que nous ne pouvons jamais exprimer l'accord de deux idées différentes qui renferment le même mode de formation, parce qu'elles supposent au même degré la substance, et sont comme telles différentes en elles-mêmes, la chaleur n'est pas plus la lumière que Paul n'est une maison, que la substance n'est le temps. Mais nous pouvons passer d'un ordre d'idées à un autre, à la condition de prendre strictement l'une des idées dans son sens particulier, et l'autre dans ses rapports, ce carré est une maison, cette ligne est le Mont-Blanc. Comme nous pouvons dire encore, à l'encontre de ces exemples : la chaleur est un mouvement, et le mouvement est de la chaleur, mais en ce sens l'idée de mouvement est prise à deux degrés différents de formation, dans le premier, dans le sens abstrait, et dans le second dans le sens général.

Il en dérive encore que tous les jugements par attribution sont des jugements par identité incomplets. C'est de toute évidence, plus nous connaissons d'idées des rapports que le sujet renferme, plus nous nous rapprochons du jugement par identité parfaite. Aristote l'a parfaitement compris en disant que l'essence d'une chose était sa définition, son genre premier et sa dernière différence, mais ce ne serait plus une définition, ce serait la connaissance absolue de la chose, la science de tous les rapports du sujet.

Les idées de genres, de différences et de propres, ainsi que les accidents, sont également, relativement au sujet, des idées attributielles, elles ne diffèrent que par le plus ou le moins de perceptions et de rapports qu'elles contiennent.

LXII. Tout jugement par attribution est vrai, car toute idée généralement prise, du moment que nous l'affirmons d'une autre, expose un rapport perçu et se trouve par suite en accord avec elle : un attribut qui ne renfermerait aucun rapport avec son sujet, ne donnerait pas un jugement, mais un non-sens. Toutefois, les rapports exprimés peuvent être plus ou moins riches en contenu, et la portée de nos jugements est en proportion.

L'ancienne définition de la vérité exprimée par l'accord de l'idée avec son objet n'est en réalité qu'une définition du jugement par attribution : tout attribut, pour être vrai, doit être d'accord avec son sujet, c'est de toute évidence; mais la définition est encore incomplète comme telle, car elle suppose la possibilité qu'il puisse y avoir des jugements faux qui soient encore des jugements; comme nos idées, tous nos jugements sont vrais, mais plus ou moins parfaits.

L'imagination, l'esprit, la raison, au sujet desquels on a fait des distinctions si subtiles et perdu tant de science et de paroles, ne diffèrent que par nos diverses manières d'affirmer l'accord de nos idées selon leurs rapports perçus et les idées formées. A de l'imagination quiconque conçoit l'accord de ses idées par des rapports lointains; a de l'esprit celui qui s'arrête à des rapports proches et évidents mais peu en usage; a de la raison quiconque voit les rapports immédiats; qui sait juger a de l'un et de l'autre quand il veut.

L'homme de génie ne se distingue de ceux qui ont de l'imagination, de l'esprit et de la raison que parce qu'il suit le plus ses idées dans toute la richesse de leurs rapports et de leur contenu.

LXIII. Les nombreuses obscurités dont on a enveloppé le jugement et ses diverses fonctions proviennent surtout de la confusion qu'on a faite entre les jugements par attribution et les jugements par causalité.

Les uns ont attribué ces derniers à la perception d'une succession constante dans les phénomènes, sans remarquer que, pour qu'il y ait succession dans les phénomènes, il faut qu'il y ait au moins deux phénomènes, deux sujets divers, et qu'en ce cas, pour qu'il y ait jugement, l'un doit être pris dans ses rapports, ce qui n'en fait qu'un jugement par attribution; ou bien les deux phénomènes donnés supposent une troisième idée qui exprime le rapport, en quel cas c'est un raisonnement, et non un jugement simple. Il en est de même de l'explication de ceux qui ont cherché à rapporter les jugements par causalité à la conscience de notre causalité propre, qui est évidemment tout un raisonnement par analogie. Quant à ceux qui identifièrent ces jugements avec l'idée

innée de cause, ils n'ont jamais pu l'expliquer, parce que l'idée de cause ne nous enseigne aucune espèce de causalité.

D'un côté, ce qui est a cause, d'un autre, tout jugement simple se compose de l'accord d'une idée particulièrement prise avec une autre généralement prise. Quand donc exprimons-nous un rapport de causalité entre l'une et l'autre? La réponse est d'une simplicité extrême : quand nous pensons les deux idées, par la façon dont elles nous sont données, identiquement de la même manière que l'axiome.

Ce qui est a cause, c'est à dire qu'à toute chose que nous percevons et pensons nous supposons une cause de son existenée qui lui est différente, et sans autre rapport par suite avec elle que d'être sa condition d'existence; que deux idées donc, l'une dans le sens particulier, l'autre dans le sens général, se présentent à nous dans leur simple accord d'existence, sans autre rapport perçu, et nous poserons spontanément l'idée particulière prise comme cause de l'idée généralement prise.

C'est en apparence le jugement le plus chétif que nous formions; et l'accident proprement dit, qui a joué un si grand rôle dans la philosophie ancienne, n'a point d'autre source. Je dis que Pierre est grand et je dis qu'il parle; en ce sens la parole semble avoir bien plus de rapport avec l'idée de Pierre que l'idée de grandeur, parce qu'il n'y a que les hommes qui parlent; cependant l'idée de Pierre, qu'il parle ou qu'il soit assis, ou qu'il marche, est et reste différente des idées de parler, d'être assis, de marcher, tandis qu'elle renferme, toujours et en toutes les circonstances, la perception de sa grandeur; je puis penser Pierre sans qu'il parle, je ne puis le penser sans grandeur. Tous les jugements par causalité portent le mêmes caractères; chaque fois que deux idées se présentent à nous dans un simple rapport de coexistence et sans que les perceptions de l'une soient contenues dans les perceptions de l'autre, nous en faisons un jugement par causalité, et l'idée sujet devient la cause de l'idée attribut. Il en dérive que plus nos idées formées sont simples et élémentaires, plus notre langage abonde en jugements par causalité, témoin les légendes et les traditions populaires.

Il en dérive encore que, si les jugements par attribution nous donnent la définition et la description des choses, la science proprement dite ne relève que des jugements par causalité.

LXIV. En effet, les jugements par causalité, comme tous les autres jugements, aussitôt formés, tombent à leur tour comme les idées mêmes et toute acte de la pensée, sous le coup des axiomes; Pierre parle, pourquoi parle-t-il? et comme l'attribut dans ces sortes de jugements nous est donné simplement, dans et par le sujet, et sans autre rapport perçu, c'est naturellement dans le sujet cause que nous rechercherons à son tour la raison de l'effet produit; et celle-là découverte, supposons que ce soit en ce cas tel ou tel autre organe, celui-ci devient un attribut du sujet et n'en est plus un effet. D'où la remarque si juste d'Aristote que la science est la science des causes, mais d'où aussi le développement du contenu même de nos idées, et fait remarquable, la transformation du jugement simple par causalité en un raisonnement par attribution.

Par contre, tout jugement simple par attribution devient à son tour un raisonnement par causalité, du moment qu'il est envisagé dans la direction de l'axiome. Pierre est grand, quelle en est la raison? — Ce n'est pas dans Pierre que nous la chercherons, mais nous croirons la découvrir d'après la règle dans une idée quelconque, différente de Pierre, et ne se trouvant que dans un simple accord d'existence avec lui, un père grand, l'air des montagnes, etc.

Résumons les caractères de ces deux espèces de jugements dans un exemple : je vois de la lumière, je m'approche, j'éprouve de la chaleur, et je dis, cette lumière est cause de chaleur. Que j'en cherche maintenant la raison, je la trouverai nécessairement dans un attribut quelconque de la lumière; supposons que j'arrive à percevoir que toute lumière donne de la chaleur, dès ce moment mon jugement par causalité devint un jugement par attribution; que je poursuive et que je cherche la raison pourquoi la lumière donne toujours de la chaleur, et que je découvre une idée qui, différente de la lumière, renferme néanmoins un rapport de

coexistence entre elle et la chaleur, par exemple, le mouvement moléculaire, et ce sera de nouveau un jugement par causalité, qui portera identiquement les mêmes caractères que le premier. Ce n'est qu'une différence de degrés, de réflexion dans la recherche de la vérité.

Toujours est-il que nous ne pouvons nous pénétrer assez des caractères si simples et si absolus des axiomes qui régissent aussi bien le jugement que la formation des idées. Cause des caractères propres de cette dernière qui la distinguent de la perception animale, nous retrouvons les mêmes lois dans le jugement, comme nous en voyons encore dériver le raisonnement, et nous les retrouverons plus tard jusque dans les règles de la découverte, de l'invention et de l'induction, jusque dans la possibilité d'une science et d'une certitude parfaites. Le jeu de la pensée humaine est d'une simplicité et d'une grandeur également admirables !

Et si dans le jugement par attribution nous ne nous sommes arrêté qu'à l'attribution simple, sans expliquer l'attribution composée par laquelle plusieurs attributs sont rapportés à un sujet, chacun dans son accord propre, ou bien plusieurs sujets à un seul attribut, c'est que la règle est la même et également évidente. Le sujet se complique, la copule devient verbe, l'attribut régime, la phrase et la langue se forment, l'imagination et l'esprit brillent, nous décrivons les merveilles de l'univers, et au fond nous ne dépassons point la simple loi du jugement par attribution. Pour qu'une idée puisse être affirmée d'une autre comme attribut, non comme effet, il faut qu'elle renferme des perceptions identiques à des perceptions contenues dans l'idée sujet.

LXV. Les jugements par relation à l'espace et au temps, sont encore des jugements fort simples et qui ne sont pas à confondre avec les précédents. Quand nous disons l'homme est, et quand nous disons l'homme existe, le premier est un jugement par identité, nous y affirmons l'idée homme dans son contenu absolument ; quand nous disons au contraire l'homme existe, nous affirmons d'une manière particulière une relation de l'idée à l'étendue réelle et au temps actuel.

Ce ne sont point des jugements par attribution, car, pour

conserver le même exemple, l'existence n'est pas un attribut qui est représenté par une perception particulière contenue dans l'idée homme, mais nous la rapportons à l'idée entière. Ce n'est point un jugement par causalité, car l'idée de l'existence hors de moi dans l'espace et le temps, attribuée à l'idée homme, ne lui est en rien différente, mais elle la contient dans son mode de formation, quoique nous l'exprimions d'une manière particulière par cette forme de jugement.

Ces distinctions paraîtront subtiles, elles n'en sont pas moins importantes à cause des confusions qui en ont été faites. C'est ainsi que Descartes a pu dire : je pense Dieu comme l'être qui est absolument, donc il ne peut pas ne pas exister; cependant il n'a point dit, je pense un objet froid, coloré, odorant, mou, donc il existe tel; ce qu'il distingue parfaitement en un sens, il le confond dans l'autre.

Cet objet est loin, il est près, il fut, il sera, sont des jugements de même espèce, tous expriment de la même manière de simples relations du sujet donné à la pensée. Quand le sujet est double, le rapport devient double également et suppose le raisonnement.

C'est grâce à ces jugements, si humbles en apparence, que nous arrivons peu à peu à distinguer d'une manière si pleine et si entière le monde objectif du monde subjectif, et que plus tard nous parvenons à comprendre et à formuler les lois de l'existence même des choses. Nous avons cité plus haut, au sujet des idées générales, la définition de Montesquieu de la loi, nous pouvons nous convaincre maintenant, par les caractères des jugements par relation, que cette définition est insuffisante. Par le fait que toute idée peut être prise dans ses rapports et n'existe que par les rapports qu'elle contient, c'est à elle que revient la définition de Montesquieu; l'idée n'est en vérité autre chose que les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. La loi est plus, quand elle est l'expression du rapport de l'acte de penser à la pensée même, elle est axiome, une vérité absolue et évidente par elle-même; et quand elle est l'expression du rapport de la pensée à une chose donnée comme existante dans l'espace et le temps, elle est la formule de cette existence : la pesanteur

agit en raison inverse du carré des distances; les espaces parcourus par un corps qui tombe sont proportionnels aux carrés des temps employés à les parcourir. Ce ne sont pas des définitions, la nature de la pesanteur et du mouvement ne nous reste pas moins inconnue; ce ne sont point des attributions simples, car les idées de pesanteur et de mouvement ne les contiennent point; ce ne sont pas enfin des jugements par causalité : une idée sujet, différente de l'effet produit, n'y est point donnée, mais ce sont déjà, et en quelque sorte une ombre de jugements parfaits par identité, la formule de l'existence des choses dans l'espace et le temps.

DU RAISONNEMENT

LXVI. La logique, dit-on, est la science des principes et des règles du raisonnement; et en réalité tous les traités de logique qu'on se donne tant de peine à inculquer à la jeunesse ne sont que de véritables traités de sophistique. Leurs auteurs, la plupart fort méchants philosophes, y démontrent par majeures et mineures toutes les grandes questions de l'existence de Dieu, de l'immortalité, de la liberté, questions dont ils soupçonnent aussi peu les difficultés qu'ils connaissent les caractères des raisonnements qu'ils expliquent. Et on s'étonne après si, au nom du bon sens, la jeunesse arrive à voir la vanité de toute cette syllogistique, s'en moque et conclut à une négation absolue. La logique, telle qu'on l'enseigne, n'est vraie qu'à la condition qu'on l'interprète dans le sens d'Aristote, et en ce cas elle entraîne sa doctrine et les éternelles disputes des nominalistes et des réalistes. Quant à tout ce qu'on y ajoute, ou ce qu'on en retranche, cela ne sert qu'à obscurcir la grande doctrine aristotélicienne, et à détruire les vérités les plus importantes que renferme sa méthode.

Aucune des définitions et des distinctions de nos logiques ne se soutient, aucun de leurs exemples ne démontre, et si nous y rencontrons des principes et des règles de toute évidence, ces principes y sont mal interprétés et ces règles sont mal appliquées.

Commençons par le principe : deux choses égales à une même troisième sont égales entre elles, A=B, B=C, donc A=C. C'est de toute évidence! mathématiquement oui, ce ne sont que des signes ou des expressions abstraites, représentant des actes et des fonctions de la pensée, et non des idées données. Logiquement c'est faux; A n'est pas égal à B, B n'est pas égal à C, pas plus qu'une pierre n'est égale à une maison. Jamais une idée, ou une chose, n'est entièrement égale à une autre, ce serait la même idée, la même chose.

Une autre interprétation du même principe paraît plus juste; elle est non moins incomplète. A est contenu dans B, B est contenu dans C, donc A est contenu danc C. Mais dans quel sens les idées sont-elles contenues les unes dans les autres? Est-ce comme idée? évidemment non, nous n'avons pas une idée, qui comme telle, soit contenue dans une autre, tout au plus nos idées expriment-elles des rapports de l'idée donnée à d'autres. L'idée de Pierre ne contient pas plus, comme idée, celle d'homme, que l'idée du soleil ne contient l'idée d'une étoile de la voie lactée. De plus, ce principe interprété d'une manière absolue, comme principe premier ne conduit à aucune conclusion : toutes nos idées étant le produit d'une même pensée sont en rapport entre elles et se soutiennent mutuellement; A, en ce sens, est contenu dans B, B en C, C en D, etc; jamais nous n'arriverons, par une logique reposant sur un pareil principe, à découvrir sérieusement en quoi A est réellement contenu.

LXVII. En effet, du moment que nous voulons rechercher, d'après ce principe et en suivant toutes les règles de la syllogistique, la raison de l'accord des deux idées d'un jugement, nous ne parvenons pas à sortir d'un cercle tout tracé. Il faut, disent les règles, procéder du jugement donné à un autre plus général qui le contient, et de celui-ci à un autre plus général encore qui contient ce dernier, jusqu'à ce qu'on arrive à un dernier qui soit évident et nécessaire par lui-même. Or dans tout cela une seule chose se trouve oubliée, c'est que la nature de nos idées générales dépend des perceptions qu'elles contiennent, et qu'en allant d'une idée générale à une autre plus générale, nous ne développons le

contenu d'aucune, de sorte qu'à la fin de notre argumentation nous nous trouvons aussi avancés en science véritable qu'au commencement. Mais ce qui plus est, il est impossible de suivre pendant cinq minutes ces sortes de raisonnements ; le plus fort logicien devient infidèle à ses propres règles au bout du second ou troisième syllogisme ; nos idées générales d'idées déjà générales sont trop vite épuisées : Pierre, français, homme, animal, être vivant, substance. Bacon avait mille fois raison de comparer la science scolastique à une toile d'araignée.

Enfin, les huit grandes règles du syllogisme, quelque justes qu'elles soient, nous apprennent si peu les caractères du raisonnement que déjà les auteurs de la logique du Port-Royal ont pu les résumer en une seule : la conclusion doit être contenue dans les prémisses, sans se trouver plus forts contre les sophismes, et sans pouvoir expliquer la raison même de cette règle.

Aristote ramena toutes les formes des raisonnements au syllogisme, et la cause en fut autant à la sophistique grecque, qui ne consistait que dans une confusion de l'idée générale avec l'idée particulière, que dans sa doctrine propre qui, par suite des fautes commises, reposait sur leur distinction. Mais la forme syllogistique est beaucoup trop pénible et trop lourde pour qu'elle puisse seulement nous faire entrevoir les caractères si mobiles du raisonnement, et encore moins pour qu'elle puisse nous conduire à l'intelligence des règles de la vraie démonstration et de celles de l'induction.

Aristote a commis la grande faute de ne pas distinguer suffisamment pour ses commentateurs l'exposition, la découverte et la démonstration. L'exposition dépend de notre science acquise, la découverte des caractères de notre pensée propre, et la démonstration de ceux de la pensée d'autrui ; et raisonner n'est ni démontrer ni découvrir la vérité ; que l'un soutienne que Paul est mortel parce que tous les hommes le sont, qu'un autre invoque le dogme du péché originel, un troisième les fonctions du cœur, ils n'exposeront que leur science acquise, et ne démontreront rien. Pour découvrir comme pour démontrer la vérité, il ne suffit point de raison-

ner, tout le monde raisonne, il faut le faire d'une certaine manière. La méthode est au raisonnement ce que celui-ci est au jugement; et si c'est par le jugement que nous formons les raisonnements, et si ce n'est que par les raisonnements que nous arrivons à la méthode, l'un n'est cependant pas l'autre. Aussi la logique qu'on enseigne de nos jours et qui distingue encore beaucoup moins qu'Aristote ces divers côtés que présente l'étude de la pensée, reste-t-elle la digne sœur de l'alchimie et de l'astrologie du moyen âge. Faire d'un métal vil le métal noble, et d'un syllogisme la preuve de l'existence de Dieu, c'est la même chose.

LXVIII. Les grands penseurs ont toujours eu trop en vue la question des principes des choses, et c'est ce qui a égaré les logiciens; ils crurent devoir soumettre les grandes doctrines à leurs petites règles. En un sens cependant les logiciens avaient raison, la pensée est la même dans le jugement le plus humble comme dans le plus sublime. Mais ils ont eu tort de ne pas voir tout ce que renfermait le plus petit jugement. Pierre est bon, est certes un jugement d'une simplicité extrême, et il semble qu'on ne puisse y voir grand'chose hors la copule, le sujet et l'attribut. Cependant nous l'entendons toujours d'une manière quelconque, c'est à dire qu'il y a toujours une raison, quelque imperceptible qu'elle soit, qui nous détermine à l'exprimer; c'est là la source du raisonnement. Nous avons vu le jugement ressortir de la simple formation de nos idées; de même nous voyons naître maintenant le raisonnement d'une manière en quelque sorte insaisissable, car du moment que nous exprimerons cette raison nous raisonnerons. Ainsi nous pouvons dire que Pierre est bon, parce que nous lui connaissons un caractère aimant et sensible; mais il peut être bon encore par arrière-pensée, comme nous pouvons dire encore qu'il est bon à l'occasion d'une bonne action que nous lui voyons commettre; et en chacun de ces cas le sens du jugement change, et en chacun nous raisonnerons, parce que nous donnerons une raison de la bonté de Pierre.

Mais cette raison ne sera ni la cause, ni la preuve de la bonté de Pierre, et c'est en cela que l'erreur des logiciens fut

impardonnable; elle est simplement la raison du sens que nous accordons à l'accord des deux idées du jugement. Une idée simplement émise ne nous dit à peu près rien, un jugement simple exprime encore peu de chose; qui est ce Pierre, quelle est cette bonté? comment, quand, pourquoi est-il bon? — C'est là l'essence du raisonnement, il est toujours l'expression du sens et de la portée d'un jugement simple, et ceux-ci sont donnés par la pensée même de la personne qui juge. Ce n'est pas après coup que nous cherchons la raison de la bonté de Pierre, mais elle nous est octroyée par les circonstances dans lesquelles nous affirmons le jugement.

Prenons un autre exemple : nous voyons une pomme tomber; c'est un simple fait; nous l'affirmons et nous passons. Mais nous voulons le raisonner; or, chaque époque, chaque individu aura des raisons à lui pour l'expliquer; les uns diront que la pomme tombe, parce que le bon Dieu veut qu'elle soit mangée; les autres, qu'elle tombe, parce que toutes les pommes tombent; les troisièmes, parce que la terre attire les corps, etc. Or, de toutes ces raisons que nous pourrons émettre, aucune ne sera la véritable, il faudrait en connaître le principe premier; et confondre ces raisons toutes prêtes dans notre pensée avec le véritable principe, la cause inconnue, c'est évidemment confondre des choses fort différentes.

De là une première conséquence : le raisonnement et ses règles ne roulent point sur la vérité inconnue, mais uniquement sur nos données acquises et le sens qu'en reçoivent nos jugements.

LXIX. Aristote a bien dit qu'il fallait démontrer par la cause, et que la cause c'était l'essence, le primitif dans le genre dont il s'agit; mais comme il n'a point enseigné la manière de découvrir le principe primitif, et comme de plus il a confondu l'essence avec la définition, on fit des deux les principes nécessaires et universels, contenant le jugement à démontrer, et ont cru sérieusement que le raisonnement déductif démontrait. Mais pas plus que la science acquise ne nous enseigne la vérité inconnue, les raisonnements inductifs et déductifs ne sauraient nous la faire découvrir. Que je

dise : Pierre est mortel, donc tous les êtres semblables à Pierre sont mortels, ou que je dise : tous les êtres semblables à Pierre sont mortels, donc il l'est lui-même ; il n'y a là ni induction, ni déduction démonstrative, mais il y a simplement deux jugements, dont l'un particulièrement pris, reçoit son sens d'un autre généralement pris, et ce dernier, qu'il précède ou qu'il suive, ne sera jamais que l'expression du sens accordé au premier. L'un, dit la logique, est un raisonnement inductif, car nous ignorons si vraiment tous les êtres semblables à Pierre sont mortels, ce qui est absurde, un être qui ne serait point mortel ne serait pas un être semblable à Pierre. Et l'autre, continue la logique, est un raisonnement déductif et démonstratif, car tous les hommes étant mortels, Pierre qui est un homme, l'est nécessairement aussi, ce qui est inutile et absurde à la fois, car dans la forme rigoureuse il faudrait dire : tous les êtres semblables à Pierre sont mortels, or Pierre est semblable aux êtres qui lui sont semblables, donc il est aussi mortel. Induire n'est pas plus prendre une vérité en l'air que déduire n'est en démontrer la justesse. Il n'y a point de raisonnements inductifs et déductifs. Mais l'induction et la déduction sont les noms de méthodes qui prétendent enseigner les règles de la découverte et de la démonstration de la vérité, tandis que le raisonnement n'est autre chose que la simple exposition de nos idées acquises d'après les rapports qu'elles renferment et d'après une raison particulière qui nous fait affirmer leur accord dans l'un ou dans l'autre sens.

LXX. D'un autre côté, le discours n'est pas plus le raisonnement que l'induction et la déduction. Dans le discours, nous sous-entendons le plus souvent non seulement la raison déterminante, mais parfois, comme les enfants, nous ne nous en rendons point compte, „ cela est parce que cela est, „ tandis que d'autres fois il nous suffit d'une parole, d'un mot, pour rendre notre pensée, avec toutes ses raisons et motifs. Nous l'avons vu plus haut au sujet des expressions négatives et impératives : „ marche ! „ ce qui peut signifier, je veux que tu marches, parce que je suis ton père et qu'il est de ton devoir d'obéir à ton père. Toujours la raison existe, et jusque

dans la plus simple affirmation ou négation. Toute phrase dans le discours renferme implicitement trois données et un double rapport. Mais rarement nous les exprimons, notre éducation, les circonstances dans lesquelles nous nous trouvons, nos habitudes, qui sont plus ou moins les mêmes dans chaque classe de la société, chez chaque peuple, à chaque époque, nous permettent, et nous forcent même de les sous-entendre ou de les omettre, parce qu'elles ressortent d'elles-mêmes de notre position, de nos croyances et de nos opinions connues et partagées. Nos raisons éclatent d'elles-mêmes et à notre insu dans nos paroles et dans nos actes; aussi dans le discours est-ce une question de langue, de style et d'éducation, de les rendre de la manière la plus simple, la plus facile, et le plus souvent il faut les laisser entièrement de côté. Le raisonneur est la moitié d'un sot.

Le discours renferme donc deux parties fort distinctes; tantôt il est l'expression de notre nature comme telle : c'est par exemple le raisonnement de l'enfant qui affirme qu'une chose est bonne parce qu'elle est telle, et qui ne connaît point d'autre raison; tantôt au contraire les raisons existent dans nos idées formées, et ce sont celles-ci qui déterminent le sens et la portée que nous donnons à nos jugements; raisons que nous pouvons encore ne pas émettre, mais qui, émises, constituent seules le raisonnement en forme.

LXXI. Quels sont ses principes et ses règles? — Ce sont nécessairement les mêmes, mais à un degré plus élevé, que ceux que nous avons rencontrés dans la formation de l'idée et dans le jugement. Comme l'idée implique les axiomes et des perceptions immédiates ainsi que leurs rapports avec les fonctions de la sensibilité; comme le jugement est formé, dans le sens de l'un ou de l'autre axiome, par une idée donnée et son accord avec une autre idée prise dans ses rapports, de même encore, le raisonnement est constitué par un jugement pris en lui-même et par un autre qui exprime les rapports du premier; enfin l'accord de ces deux jugements est encore conçu dans la direction de l'un ou de l'autre des axiomes.

Les principes premiers du raisonnement sont donc et res-

tent les lois axiomatiques et les lois fonctionnelles qui régissent la sensibilité dans la formation de nos idées. Quant aux règles, elles en dérivent et ce sont les mêmes que celles du jugement, avec la seule différence que le raisonnement est l'expression d'un accord double, tandis que le jugement n'est que celle d'un accord qui reste toujours simple, quel que soit le nombre des sujets ou des attributs.

Or, pour que deux idées soient en accord entre elles, il faut que l'une soit formée de perceptions également contenues dans l'autre; celle-ci est par suite considérée en elle-même, prise particulièrement, et l'autre dans ses rapports, prise généralement. Que maintenant une troisième idée se présente, raison du sens de l'accord des deux premières, il faudra nécessairement qu'elle se trouve en rapport avec l'une ou l'autre, et que de plus elle se rapporte à leur accord entre elles; en d'autres termes, il faut que le jugement qui l'exprime soit pris dans ses rapports, relativement à l'autre considéré en lui-même.

C'est là toute la science de la syllogistique : pour qu'il y ait raisonnement, il faut deux jugements, dont l'un soit particulièrement pris, et l'autre généralement, relativement à l'un des termes du premier. Il n'y a point d'autres principes. Les dernières expressions sont même inutiles, car tout jugement généralement pris l'est forcément relativement à un autre, et il ne l'est que relativement à l'un de ses deux termes, car, considéré en lui-même, tout jugement quel qu'il soit est particulièrement pris, comme toute idée considérée en elle-même, il devient donnée première; et pour la même raison il ne peut être pris généralement que relativement à l'un des deux termes; car pris généralement, relativement aux deux, il deviendrait simplement un jugement particulier, composé d'idées générales : Pierre est mortel, les hommes sont mortels.

Il faut que la conclusion soit contenue dans la majeure, et la mineure doit l'y déclarer contenue; ou bien il faut que les prémisses confirment la conclusion, tout cela est fort beau ; il suffit qu'il y ait un jugement particulièrement pris, et un autre généralement pris en présence, pour qu'il y ait rai-

sonnement et que toutes les règles de la syllogistique deviennent applicables. Le syllogisme et le sorite ne sont autre chose que le petit et le grand jugement qui sont plus ou moins éloignés par des jugements intermédiaires ; la règle reste la même de l'un à l'autre, et du premier au dernier. Quant à la mineure du syllogisme régulier, du moment que nous l'émettons il lui faut une raison particulière, que le doute, par exemple, soit possible, et en ce cas seul elle est permise ; mais en ce cas aussi elle doit être régulièrement établie par un second raisonnement ; quand le doute n'est point possible, c'est un abus de mots pénible à entendre.

Reste la règle de la position respective que doivent prendre les deux jugements et leurs termes dans le raisonnement. Il n'y a à ce sujet aucune règle qui puisse se rapporter au simple raisonnement ; que nous plaçions le grand jugement premier ou dernier, aucun des caractères des deux jugements ne changera, et de même des termes ; ce n'est que dans le discours et dans l'exposition d'une suite de raisonnements que les différentes inversions acquièrent de l'importance, mais alors aussi elles sont toujours déterminées par une raison étrangère au raisonnement émis, par les caractères du discours, son effet à produire, par les usages de la langue, par l'enchaînement des idées moyennes des raisonnements qui se suivent, et non par les caractères propres à tout raisonnement.

LXXII. Mais si la position comme les divers noms, que nous pouvons donner aux jugements qui composent le raisonnement, sont choses fort indifférentes, il en est une autre beaucoup plus grave, c'est l'analyse du raisonnement dans sa dépendance des lois absolues de la pensée. Le raisonnement est un acte de la pensée, et comme tout acte de la pensée il implique les axiomes, et l'un ou l'autre est de toute nécessité exprimé par lui, quoiqu'il les renferme tous implicitement.

De là une même division des raisonnements que celle des jugements ; mais tandis que le jugement représente une fonction simple, la conséquence de la formation spontanée des diverses espèces d'idées, le raisonnement représente une

fonction de fonction, une idée de rapports d'idées, d'où des subdivisions nombreuses, dont nous examinerons les plus importantes.

Les raisonnements par identité se subdivisent en absolus, nécessaires et contingents. Nous ne connaissons point de raisonnements par identité absolue, comme nous ne connaissons point de ces sortes de jugements; par eux nous affirmerions la justesse d'un accord d'idées données, par tous les rapports qu'elles renferment : ce serait leur science absolue.

On pourrait croire que les raisonnements, tels que : Pierre est mortel, parce que tous les êtres qui lui sont semblables le sont, est un raisonnement par identité, attendu que la ressemblance ne repose que sur des perceptions identiques, contenues dans des idées différentes; mais ce serait mal comprendre l'identité absolue, car, pour parler juste, il faudrait dire en ce cas que Pierre est mortel, parce que tous les êtres qui impliquent identiquement le même contenu et les mêmes rapports d'existence sont mortels, et, sous cette forme, tous les raisonnements sont justes, évidents, nécessaires, absolus. Pierre est assis, parce que tous les êtres qui renferment identiquement les mêmes rapports sont assis, ce qui revient à dire que Pierre est assis parce qu'il est assis, car nous ne connaissons en rien toutes les conditions d'existence de ce fait. L'illusion qu'ont faite de tout temps les idées de genre dans le raisonnement tient tout entière à la confusion que nous faisons entre l'idée générale représentant les rapports perçus les plus complets d'idées particulières données, et l'idée absolue qui représenterait leur être même dans tous ses rapports. Ne possédant point de semblables idées, nous ne pouvons posséder davantage des raisonnements qui leur correspondent.

Nous appelons raisonnements nécessaires tous ceux qui, par le contenu du jugement donné, se rapportent dans leur cause à la fonction même qu'ils expriment; la pensée s'y perçoit dans son acte, et s'y affirme quand elle veut en donner la raison : deux choses sont égales, parce que je les pense égales à une même troisième; ce qui est a substance, parce que je ne puis pas ne pas le penser. Tous les jugements

simples dans lesquels la pensée peut porter ses propres fonctions comme la raison, ne paraissent donc nécessaires que parce qu'ils sont en réalité des raisonnements par identité; ils sont l'accord affirmé au nom de l'évidence qu'emporte la fonction de penser le jugement même.

Les raisonnements contingents se trouvent au degré opposé de l'échelle de nos connaissances; ce sont les raisonnements d'enfants : cette chose est bonne, parce qu'elle est bonne; cette chose peut ne pas être, parce que je puis penser qu'elle puisse ne pas être. Dans ces sortes de raisonnements, la raison alléguée n'est autre chose que la répétition pure et simple du jugement dans son contenu et non dans ses raisons. Ils deviennent de véritables sophismes, quand on veut en faire la preuve de l'existence de l'être nécessaire, de Dieu, car non seulement ils ne démontrent rien, mais ils n'expliquent même rien, et n'ont que la valeur des jugements simples.

LXXIII. Les raisonnements par attribution sont les syllogismes proprement dits, non dans le sens de nos logiques, mais parce que, à cause de leur caractère général, ils exigent le plus souvent trois jugements. La règle de leur formation est fort simple : ils expriment toujours un attribut de l'attribut donné, qui, par suite, est également et nécessairement contenu dans le sujet : cette femme est douce, la douceur est aimable, donc cette femme est aimable; nous dirions tout aussi bien : la douceur est aimable, donc cette femme (qui est douce) est aimable; et si nous employons trois jugements, ce n'est que parce que nous croyons la donnée première insuffisamment connue. C'est notre pensée que nous expliquons à autrui, car la donnée première reste la même pour nous, nous ne songerions point à établir que la douceur est aimable au sujet d'une femme qui ne serait point douce; ce serait un non-sens.

C'est par les raisonnements par attribution que nous exposons notre science, et c'est par eux aussi que nous en produisons par suite les raisonnements par négation et par limitation.

Nous avons reconnu que les perceptions pouvaient différer

d'un homme à un autre, et que les mêmes perceptions impliquaient des rapports plus ou moins étendus; une même expression peut donc représenter des idées diverses et plus ou moins riches en contenu. De là la diversité dans nos idées, et la diversité dans nos jugements; mais de là aussi des raisonnements qui, vrais pour l'un, faux pour l'autre, peuvent être niés ou limités dans leur sens; de là enfin l'importance qu'acquiert l'insuffisance de nos idées formées, l'erreur, et par suite la négation.

Il n'y a point d'idées négatives, il n'y a point de jugements simples négatifs, parce que les perceptions et les idées sur lesquelles ils reposent ne peuvent pas ne pas être en étant. La négation ne commence qu'avec l'exposition de notre pensée, et elle ne roule que sur la diversité d'idées formées par d'autres personnes, ou par nous-mêmes en d'autres circonstances.

De plus, toute négation commence par une affirmation; pour que nous prétendions qu'une chose n'est point, il faut qu'elle nous soit donnée comme étant, ou que nous-mêmes nous le supposions. Et comme pour les jugements, c'est encore un non-sens de nos logiques que la supposition que nous puissions produire des raisonnements négatifs sans affirmation première.

Enfin, la négation est toujours un raisonnement, parce que ni l'idée ni le jugement ne peuvent être niés en eux-mêmes. La non-existence ne peut porter que sur l'accord affirmé entre deux idées, et elle n'y peut porter qu'au nom des rapports contenus dans une troisième idée, en accord avec l'une et non en accord avec l'autre.

Toutefois, et c'est ce qui est cause de l'illusion que font les jugements dits négatifs, la troisième idée n'est point, comme dans la raison des jugements affirmatifs, l'attribut d'un attribut, l'expression des rapports du rapport donné, mais c'est simplement une idée différente et du même ordre que l'attribut ou le sujet affirmés. Aussi, sous sa forme la plus simple, la négation présente-t-elle un raisonnement incomplet; au fond c'est un raisonnement d'enfant : il va tomber, il ne tombera pas (parce qu'il ne tombera pas.) Si nous en

donnons au contraire une raison, cela devient le raisonnement négatif proprement dit, mais qui comme tel est encore incomplet : il va tomber ; il ne tombera pas, parce qu'il est adroit ; raisonnement qui ne devient complet qu'en ajoutant également une raison à l'affirmation première : il tombera parce que la planche cède, il ne tombera pas parce qu'il est adroit. Rien ne démontre mieux les caractères du raisonnement négatif, qu'une négation dans sa forme complète, car elle prouve du coup que l'idée, qui exprime le rapport, est prise, dans la négation, dans un autre sens que dans l'affirmation. Ainsi, dans l'exemple cité, l'expression de tomber se rattache, dans les rapports qu'elle contient comme idée, à celle de la fragilité de la planche, tandis que dans la négation elle est prise dans ses rapports avec la notion de l'adresse. Nous n'y insisterons point : tous les raisonnements négatifs portent les mêmes caractères.

LXIV. Si les raisonnements négatifs proviennent de l'insuffisance de nos idées, les raisonnements limitatifs proviennent de l'exagération de leur portée qui, elle encore, n'est qu'une conséquence de leur insuffisance. On en a fait les jugements contradictoires, sans trop savoir ce que c'était que la contradiction. Toutes les étoiles sont immobiles ; quelques étoiles sont mobiles ; sont des jugements contradictoires, parce que l'un, dit-on, exclut l'autre. Aucunement, mais l'un est toujours pris dans un autre sens que l'autre; ainsi toutes les étoiles sont immobiles, parce que toutes les étoiles que nous voyons sont immobiles ; cependant les observations astronomiques démontrent que quelques-unes sont mobiles, donc il y a des étoiles qui nous paraissent immobiles à l'œil nu et dont les observations astronomiques démontrent le mouvement. Il n'y a là aucune contradiction ; il y a limitation de la portée du jugement émis. Tous les raisonnements de cette sorte suivent la même règle; ils sont toujours la limitation de l'accord exprimé entre deux idées au nom d'une troisième, prise dans tous ses rapports et qui y est également contenue.

Il n'y a point de raisonnements disjonctifs, parce qu'une même chose ne peut pas être à la fois elle-même et autre

chose; elle est ce qu'elle est; et quand nous ignorons que tel ou tel autre attribut lui revient, ce n'est pas elle que nous raisonnons, mais autre chose. Aussi la forme disjonctive appartient-elle au discours, et nous l'employons chaque fois que nous ne pouvons point donner une raison directement en rapport avec l'attribution du sujet. L'homme est immortel, parce que s'il était mortel ses crimes et ses vices resteraient impunis, ce qui ne serait point conforme à la justice de Dieu, or, Dieu est infiniment juste, donc. — La forme disjonctive se réduit tantôt à une affirmation simple, tantôt à un raisonnement incomplet par négation. Elle est un sophisme quand nous croyons sérieusement démontrer par elle.

Nous ne nous arrêterons pas à toutes les formes si multiples et si complexes que peuvent prendre les diverses espèces de raisonnements dans les discours; ce serait faire l'histoire des langues, des grammaires et du style.

Une question qui touche davantage aux fonctions premières de la pensée, desquelles toutes les formes complexes dérivent et auxquelles elles reviennent, c'est la formation d'idées abstraites, qui répondent aux fonctions qui les produisent, telles que : nécessaire, contingent, affirmation, négation, néant, inhérence, opposition, attribut, accident, etc. Toutes ces idées ne représentent que des rapports d'actes posés par la pensée et perçus par elle. Leur énumération serait cependant sans valeur; tous les jours nous en perdons, et tous les jours nous les simplifions en étendant leur portée à mesure que notre expérience de la pensée se développe.

LXV. Par les raisonnements par attribution nous exprimons des rapports connus du rapport donné dans le jugement, ou bien nous nions ou nous limitons ce rapport au nom d'autres rapports que nous y croyons contenus. Il n'en est plus de même dans les raisonnements par causalité; nous y considérons l'attribut non pas comme donné dans son accord avec le sujet par les rapports qu'ils contiennent, mais au contraire par les rapports qu'ils ne contiennent pas, hors celui de la simple existence de l'attribut dans le sujet. Comme tel, l'attribut suppose nécessairement une raison étrangère à l'idée du sujet et du même ordre que lui. C'est

la même loi axiomatique en vertu de laquelle la cause représente toujours une donnée étrangère et en simple rapport d'existence avec les données premières; et la raison alléguée, dans les raisonnements par causalité, porte forcément les mêmes caractères. Aussi ne faut-il point la confondre avec la raison des jugements par attribution ; les obscurités et les sophismes qu'entraîne leur confusion sont sans terme. La raison connue n'est pas la cause inconnue.

Rien ne démontre mieux toute la sophistique contenue dans la confusion de ces deux sortes de raisons que le type des syllogismes : Pierre est mortel, parce que tous les hommes le sont, raison en apparence bien plus certaine, que si nous disions : Pierre est mortel, parce qu'il a une maladie de cœur; ce n'est qu'une illusion : la logique nous dit que la conclusion doit être contenue dans les prémisses; la première forme ne dit donc autre chose sinon qu'être mortel est un attribut de Pierre. Mais, de plus, c'est un vrai sophisme. Nous y changeons le sens des expressions : en nous demandant la raison pourquoi Pierre est mortel, nous considérons par ce fait l'idée de Pierre et l'idée d'être mortel comme essentiellement distinctes, comme inconnues dans leurs rapports, et en répondant que c'est parce que tous les hommes sont mortels, nous considérons ce même rapport comme parfaitement connu et nécessaire. L'idée générale ne saurait contenir ce qui n'est point dans les données particulières; elle est l'expression de leurs rapports. Aussi, au lieu de dire : la conclusion, pour être juste, doit être contenue dans les prémisses, il serait bien plus exact de dire : les prémisses, pour être vraies, doivent être contenues dans la conclusion. En effet, si nous étions capables de démontrer que chaque homme est mortel en tant qu'homme, nous n'aurions aucun besoin de recourir à l'expression de tous les hommes, qui n'est qu'une exagération de ce qui nous est réellement connu, et nous le démontrerions de Pierre; mais dans l'impossibilité de le faire, nous prenons l'idée générale dans le sens particulier et universel, et notre raisonnement ne signifie autre chose, sinon que tous les hommes sont morts jusqu'ici, et que nous ne connaissons aucune raison pour que Pierre

ne meure également. Voilà donc la raison de la mortalité de Pierre, mais qui certes n'en est pas la cause.

Toutefois, l'illusion a sa raison d'être : l'idée générale représente un rapport d'identité, et c'est en son nom que nous affirmons la mortalité de Pierre, non pas comme sa cause, mais comme l'attribut d'un attribut plus complet de celui d'être homme. Ce n'est que dans la doctrine d'Aristote, où les idées générales de genres et d'espèces représentaient réellement les formes, causes éternelles des choses particulières, que ces raisonnements pouvaient prendre les caractères des raisonnements par causalité.

LXXVI. Il y a trois sortes de raisonnements par causalité : hypothétiques, par analogie, essentiels. L'exemple cité plus haut : Pierre est mortel parce qu'il a une maladie du cœur, est un raisonnement hypothétique ; je me suis cassé le bras parce que je suis tombé, en est un autre. En effet, je me suis cassé le bras en tombant, pas de doute ; mais que le fait de tomber soit la cause véritable du bras cassé, est une autre question ; il n'y a entre les deux jugements qu'un simple rapport de coexistence ; et il se peut fort bien que la cause en soit également à une position vicieuse du bras, ou à l'effort musculaire, et que la chute n'en ait été que l'occasion ; de même Pierre peut bien mourir par l'affection du cœur ; mais il peut encore mourir par bien d'autres causes. Toutes ces sortes de raisonnements sont hypothétiques, que nous leur donnions cette forme dans le discours ou non ; et ils le sont parce que la simple coexistence ne prouve point que l'un des jugements soit nécessairement dans un rapport de causalité avec l'autre.

Les raisonnements par analogie renferment déjà des rapports plus considérables : la raison du rapport inconnu d'existence qui peut exister entre une idée et une autre y est prise dans d'autres idées du même ordre, et dans lesquelles l'accord est donné comme connu. Telle tige portera telles fleurs et tels fruits, parce qu'une autre tige ayant les mêmes caractères, les porte.

On ne s'est jamais bien rendu compte du sens et de la portée de ces raisonnements. Ils reposent sur la croyance

dans la stabilité des phénomènes de la nature, disaient les philosophes, et comme rien ne nous prouve que ces phénomènes ne puissent changer, ils ne leur accordaient aucune certitude. Ce sont les seuls raisonnements certains, disaient au contraire les savants, parce que seuls ils sont susceptibles d'être confirmés par l'expérience; et ni les uns ni les autres ne pouvant donner les formules des causes véritables, force fut aux philosophes de s'arrêter aux principes nécessaires et absolus, sans pouvoir parvenir à les démontrer dans l'objet, et aux savants de ne jamais oser prétendre à la découverte de causes plus sérieuses que celles ressortant de la ressemblance des phénomènes. Aussi de même que les premiers sont arrivés par le choc de leurs principes mal définis à des oppositions sans termes, de même les seconds se sont trouvé forcés d'admettre, là où la ressemblance des phénomènes s'arrêtait, des causes particulières de toutes espèces, des forces vitales et des forces cellulaires, centrifuges et centripètes, des attractions et des répulsions, des électricités positives et négatives, des actions à distance qui ne sont toutes autre chose que des attributs sans sujet, des phénomènes sans substance. Il appartenait à la décadence profonde de la spéculation moderne de voir naître une philosophie proclamant ces raisonnements la méthode même de la vérité, et de l'appeler positive.

Tout fait est un jugement, et quand nous prétendons démontrer par les données particulières, nous ne démontrons en réalité jamais que par une abstraction. La preuve en est très simple : l'idée d'aucun être particulier n'est identiquement la même dans son contenu celle d'un autre; elles seraient une même idée, un même objet. De quel droit concluons-nous donc à des effets identiques? Nulle part il n'y a identité dans les données particulières et immédiates, mais une diversité infinie ; du moment qu'il y a identité il y a idée genérale. La tige ne ressemble à une autre, la fleur à une autre, qu'à la condition qu'il y ait formation d'idées générales, abstraction. Aussi, toutes ces vaines disputes sur la valeur relative des sciences et de la philosophie se résument-elles dans cette différence ridicule, que les philosophes envisa-

gent les données particulières du point de vue de l'idée générale, et que les savants envisagent l'idée générale du point de vue des données particulières.

Néanmoins, les savants, et à leur insu, se trouvent plus près de la vérité que les philosophes, parce que l'idée générale et la ressemblance procèdent effectivement des données particulières, et de là sont dérivées, sans qu'ils s'en soient rendu autrement compte, leurs découvertes importantes, dues uniquement à la pensée instinctive et non à l'absurde méthode du positivisme.

LXXVII. Les hommes de science suivent identiquement le même mode de raisonnement que les enfants, les gens simples, les traditions populaires, l'antiquité entière, quand ils nous montrent les animaux, les plantes, les sources, les astres animés de forces, de volontés particulières; et les électricités positives et négatives, les forces centripètes et centrifuges, cellulaires et organiques, ne sont autre chose que des causes particulières imaginées à certains ordres de faits semblables. Il n'y a qu'une différence, et elle existe, non point dans le raisonnement, mais dans les données acquises devenant de plus en plus considérables, et dans nos idées générales acquérant un contenu de plus en plus riche. Et c'est en quoi consiste la grande importance des raisonnements par analogie, car ils arrivent forcément à un degré tel que le rapport de causalité allégué devient un raisonnement par causalité essentielle.

Mais le raisonnement par analogie reste le même, il conclut toujours d'un rapport connu de simple existence à un rapport inconnu, le prenant comme raison, dans le sens général, il est vrai, mais ne l'appliquant que dans son sens particulier, comme cause étrangère au sujet donné.

Les raisonnements essentiels sont la plus haute expression des raisonnements par causalité, ils sont les produits des raisonnements par analogie, mais poursuivis à un degré tel que la simple coexistence devient vraiment identité, et que l'effet produit est expliqué par les rapports mêmes que renferment la cause et l'effet. Ainsi la pierre tombe parce qu'elle est lourde est un raisonnement par attribution; elle tombe

parce que la terre l'attire, est un raisonnement par analogie; tandis que quand je dis que la pierre tombe, parce que les corps tendent les uns vers les autres, est un raisonnement essentiel, propre à la fois à la nature de la cause et à celle de l'effet. Mais dès ce moment aussi, ce n'est plus rigoureusement un raisonnement par causalité; il devient une simple attribution et de l'effet et de la cause, ne présente plus une idée qui leur est étrangère, mais une idée qui s'y trouve entièrement contenue et dont il nous faut chercher à son tour la cause. Pourquoi les corps s'attirent-ils les uns les autres? S'arrêter à l'affirmation de l'existence d'une force particulière et distincte, c'est revenir aux raisonnements par analogie des gens simples, et de plus, ainsi que nous le verrons bientôt, c'est rendre le monde et ses phénomènes absolument inintelligibles.

LXXVIII. Les raisonnements par relation sont, comme les jugements de ce nom, fort simples. La cause en est à l'axiome et aux caractères des jugements par relation à l'espace et au temps. Pierre est loin, Paul est grand, il existe, il est là, sont de ces jugements; si donc dans divers sujets nous rencontrons des rapports identiques d'existence dans l'espace et le temps, l'idée qui représente ces rapports, peut devenir la raison du sens dans lequel nous les envisageons.

Les raisonnements par relation ne portent donc que sur l'attribut, et ils ne donnent un sens particulier aux jugements qu'en tant que ceux-ci renferment ou supposent un même attribut; hors de là il n'y a pas de raisonnements par relation, la simple coexistence dans l'espace et le temps d'une infinité de sujets entièrement différents les uns des autres, étant l'objet des jugements simples. Comme tels les raisonnements par relation ont pour raison ou bien un même attribut contenu dans des sujets divers, ou bien une diversité d'attributs contenus dans un attribut identique supérieur, ou bien l'identité des actes posés par la pensée.

De là trois espèces de raisonnements par relation, quantitatifs, comparatifs et par relation pure.

LXXIX. La règle des raisonnements quantitatifs est d'une grande simplicité : Paul existe, et il est tel que je le perçois et

pense par les perceptions que j'en ai ; Pierre existe également, et il est encore dans son être et d'après les attributs qui lui reviennent; mais pour cette raison nous ne sortons encore en aucune manière ni de l'être de Paul, ni de l'être de Pierre; ils sont et restent données immédiates. Un arbre, une maison, le ciel sont de la même manière, et il n'y a ni relation, ni rapport; au contraire, diversité sans fin. Mais qu'une idée générale soit formée, le même attribut perçu, que nous affirmions que Pierre et Paul sont des hommes, que l'arbre et la maison sont des objets, et nous conclurons que Pierre et Paul sont deux hommes, la maison et l'arbre deux objets, et tous les quatre, quatre choses. Toujours la raison de la relation ne nous est donnée que par l'identité des attributs, quel que soit le degré de leur abstraction et généralisation; et toujours le nombre représente la perception de l'identité de l'acte qui donne l'idée. De même encore de la grandeur; de même enfin de tout sujet donné : aimer ses parents, c'est être bon; aimer son prochain, c'est l'être encore, et aimer les animaux et les fleurs, c'est également être bon ; ce sont donc trois sortes de bontés.

Quant à l'unité réelle et fondamentale des choses, elle nous est profondément inconnue : précisément parce que la pensée ne procède que de données diverses et multiples, et dont elle n'affirme l'unité qu'à la suite de la perception de rapports identiques, l'unité en soi nous en reste inconnue; et, comme idée, elle n'est que la perception de l'identité de l'acte posant les rapports dans leur relation dans l'espace ou le temps. Les définitions de la pluralité et de la totalité en ressortent; la première, c'est l'unité perçue en chacune des données diverses, et la seconde, c'est l'unité considérée dans toutes ses diversités. Nous ne pensons pas plus l'unité, le nombre, le tout, la partie, la grandeur, la profondeur en soi, que nous ne les pensons parce qu'elles existeraient comme telles dans les choses; les unités, les nombres, les grandeurs réelles nous échappent également; nous ne les pensons que comme des actes propres à la pensée, et dont nous ne nous formons les idées qu'à la suite de perceptions identiques contenues

dans les idées des choses. Ces notions se manquent à elles-mêmes, considérées de toute autre façon, deviennent des idées de la grandeur, du nombre, et sans être les idées de la grandeur et du nombre, conduisent à des idées innées qui ne sont pas innées, ou, comme chez les Pythagoriciens, à leur être substantiel sans qu'elles soient en elles-mêmes ni grandeur, ni nombre en soi.

LXXX. Les raisonnements par comparaison présentent les mêmes caractères, avec la seule différence que la diversité, au lieu d'être donnée par les idées particulières, et l'unité par une idée générale, est au contraire donnée par la diversité même des idées générales dans un attribut supérieur et commun : Paul est grand, Pierre est petit ou moins grand; donc Paul est plus grand que Pierre. En apparence, c'est le même attribut; au fond, le premier est pris dans un sens beaucoup plus restreint que le dernier. Ainsi nous disons encore : cette eau est froide, celle-ci est chaude; donc la température de l'une est plus élevée que celle de l'autre. Ce n'est que sur les attributs que porte le raisonnement, et néanmoins la comparaison n'est possible qu'à la condition que les deux attributs aient rapport à un attribut pris dans un sens plus général. Il n'y a point de comparaison entre Pierre méchant et Paul grand, uniquement parce que les rapports de ces deux attributs ne nous sont point donnés par un attribut supérieur.

Aristote le premier a remarqué ce caractère des idées contraires de toujours supposer un attribut, un genre supérieur; il fut négligé depuis et n'en a pas moins une importance capitale : le lourd et le léger, le petit et le grand, l'erreur et la vérité, le mal et le bien, ne nous deviennent intelligibles et comparables qu'à mesure que nous nous élevons vers la connaissance de leurs rapports. Et si nous concluons de deux actions dont l'une est bonne et l'autre mauvaise que l'une est meilleure que l'autre, c'est qu'une identité de perceptions existe entre elles; mais notre comparaison restera vague et incertaine jusqu'au moment où nous nous serons formé une idée précise de l'identité de leurs rapports. Dans ces derniers raisonnements la raison est toute

d'instinct et n'est plus de la vraie science, " erreur au delà et vérité en deçà des Pyrénées. „

LXXXI. La raison est au contraire toujours évidente et précise dans les raisonnements par relation pure, et la cause en est qu'au lieu que la quantité ou la comparaison y sont établies au nom d'attributs supérieurs, elles ne le sont qu'au nom des fonctions propres à la pensée de percevoir l'attribut même.

Étant donné tel mouvement de telle comète en tel moment, nous en faisons le sujet des fonctions propres à la pensée de la percevoir. Ainsi ces dernières deviennent la raison du raisonnement, et, envisageant la donnée dans ses relations à l'espace et au temps, nous concluons au retour de la même comète en tel espace et en tel temps. Et ces sortes de raisonnements, par lesquels la science est arrivée à établir un grand nombre de lois physiques et astronomiques, n'expriment pas un rapport, car le rapport est un élément identique contenu en deux données différentes. Il n'y a point rapport, du moins rapport connu, entre la durée et l'étendue réelle et le temps et l'espace tels que nous les pensons; il n'y a que relation, car l'espace, quelque absolument que nous le pensions, comme idée il n'a aucune étendue, et le temps, quelque éternel que nous l'affirmions, comme idée il n'existe qu'un instant. Néanmoins pour que la relation soit perçue, il faut qu'il y ait au fond un rapport supérieur, et que les lois absolues qui régissent la pensée dans ses fonctions soient identiquement les mêmes que celles qui régissent les phénomènes du monde extérieur. Mais autre chose sont les mêmes lois qui régissent le monde réel, en tant que réel, dans ses propriétés et caractères propres, autre chose ces mêmes lois qui régissent la pensée, en tant que pensée.

Aussi les raisonnements par relation pure ne sont-ils pas encore à confondre, ainsi qu'on ne le fait que trop et dans la philosophie et dans les sciences, avec les raisonnements mathématiques proprement dits. Ce n'est point par les calculs que nous établissons les mouvements célestes et les phénomènes généraux de la nature; mais étant donné les mouvements, étant donné les phénomènes, nous calculons leurs

relations à l'espace et au temps en vertu des fonctions qu'impliquent la perception du mouvement et des phénomènes, et en proportion qu'elles nous sont connues. Nous avons relevé plus haut, au sujet des idées abstraites, la différence qui existe entre la fonction de compter et le nombre compté ; ici la confusion et les différences sont plus considérables : croire que le mouvement que nous pensons soit le mouvement réel, le temps et l'espace que nous pensons soient l'étendue et la durée véritables, c'est en vérité verser dans la plus grossière des sophistiques. Quelque petite que nous imaginions une étendue, elle est toujours divisible, c'est à dire que nous pouvons toujours lui appliquer la simple fonction de diviser un tout en ses parties, car, quelque petite qu'elle soit, elle sera toujours une donnée et, comme telle, un tout. Mais conclure de là que les étendues infiniment petites sont les unités des étendues pensées, c'est déjà commettre une première faute; les étendues infiniment petites ne sauraient être des données particulières, nous n'en avons pas de perceptions, ni par suite d'idées; mais nous avons une perception de la fonction de diviser, et l'idée la représente ; la donnée véritable est donc la fonction. Mais la faute devient plus grossière encore quand, partant de là, nous concluons à l'existence ou à la non-existence d'atomes. Autre chose est être étendue en réalité, autre chose est l'étendue de la pensée, qui est sans étendue aucune pour nous ; comme autre chose est être divisé en réalité et être divisible. Ces sophismes, dans lesquels les expressions d'étendue et de division changent sans cesse de sens et de portée, et que nous connaissons depuis Zénon d'Elée, reposent non seulement sur une confusion de deux fonctions différentes, celle de diviser et celle de penser l'étendue, mais encore sur une confusion de l'idée et de la fonction, et des deux avec l'objet. Et si, dans nos calculs, nous employons avec tant de justesse les formules des infinis, ce n'est qu'en tant qu'elles représentent des rapports de fonctions fort simples et que dominent les mêmes lois que celles qui régissent les choses.

LXXXII. Les raisonnements par relation pure ne sont donc pas à confondre avec les raisonnements mathématiques. Les

premiers ont toujours pour données des attributs réels des choses, quelque arbitrairement que nous les considérions, tandis que les seconds ne procèdent que des idées abstraites proprement dites. Celles-ci, produit de la perception des fonctions propres à la pensée, deviennent comme telles idées et données particulières et l'objet des mêmes fonctions qu'elles impliquent dans leur formation; de là, d'un côté, le caractère d'évidence et de nécessité des mathématiques et, d'un autre, un développement en tout semblable à celui des autres sciences; il n'y a qu'une différence, les données sont ou plus simples ou plus vastes. Percevoir des rapports, c'est former des idées, et les émettre selon les rapports perçus, c'est juger, c'est raisonner, c'est discourir, c'est penser en un mot; et là où les perceptions et leurs rapports dans nos idées s'arrêtent, là s'arrête aussi la pensée, et dans les mathématiques aussi bien que dans toutes nos autres connaissances, de quelque espèce qu'elles soient. Le nombre ne s'ajoute pas à la ligne, le point pas à la surface, parce que nous n'avons aucune idée de leurs rapports, mais nous appliquons la fonction de compter à la ligne et à ses parties, et celle de poser des points à la mesure de la surface; et si nous démontrons que les trois angles d'un triangle égalent deux droits, ce n'est point parce que l'idée du triangle impliquerait cette égalité, ainsi que l'a prétendu Descartes, mais c'est en percevant un rapport entre ces angles et d'autres angles. Pour démontrer cette égalité par l'idée du triangle, il faudrait que nous n'en sortions point et que nous le démontrions droit par notre manière de construire l'idée même du triangle. Les mathématiques n'en sont pas encore à ce degré de simplicité et de perfection.

Résumons-nous : tout jugement peut devenir l'objet d'un raisonnement, il suffit de donner la raison du sens dans lequel nous l'entendons; et tout jugement peut être entendu soit dans son être en soi, et alors la raison consiste dans notre manière de le penser, soit dans l'accord de l'attribut avec le sujet, et alors cet accord est affirmé ou nié, au nom d'un attribut supérieur; ou bien le rapport perçu du sujet et de l'attribut est considéré comme inconnu, et alors la raison

est donnée par une notion étrangère, mais en rapport d'existence avec l'un et l'autre; ou bien enfin le jugement est entendu dans ses relations dans l'espace et le temps, et alors la raison est donnée par l'identité des attributs.

Les lois et les fonctions de la pensée sont, au fond, d'une extrême simplicité : ainsi toutes ces diverses espèces de raisonnements ne présentent en réalité autre chose que le contenu de la moindre idée; elles sont toujours un rapport de perception impliquant les lois absolues, elles sont comme l'idée, plus ou moins riches en contenu, et, comme le jugement, prises dans l'une ou l'autre direction des axiomes. Mais aussitôt émis ou formé, le raisonnement devient à son tour jugement, et de jugement idée, pour supposer de nouveau et au delà de son objet de nouvelles raisons connues ou inconnues, qui lui donnent un autre sens, une autre portée dans les différentes directions des lois absolues, tout comme les perceptions premières étaient devenues idées, jugements simples et raisonnements. Ainsi la pensée devient imagination, esprit, raison, génie, réflexion, observation, comparaison, style, forme, sans qu'elle change ni de facultés ni de données, mais en restant toujours elle-même plus ou moins complète dans les rapports qu'elle perçoit et exprime entre ses idées formées.

DE LA DÉFINITION ET DE LA DESCRIPTION

LXXXIII. La définition n'est pas un raisonnement : elle ne donne point de raison, quoiqu'elle puisse servir de raison à un jugement donné; elle n'est pas un jugement simple, parce que son attribution est double et que le second attribut est en accord à la fois avec le premier attribut et avec le sujet. Quand nous disons, cet animal est raisonnable, et quand nous disons, l'homme est animal; ce sont deux jugements simples que nous exprimons; mais, l'homme est un animal raisonnable, est un jugement qui, à première vue, prend quelque chose d'achevé et de complet qui manque aux premiers.

Nous avons parlé à différentes reprises de la définition, à

propos de la doctrine d'Aristote qui la confondit avec l'essence des choses. Nous l'avons vue encore au sujet des idées génériques et différentielles, et nous croyons avoir fait remarquer que la définition parfaite, celle par genre premier et dernière différence, était possible, mais à la condition de connaître absolument tous les rapports qu'implique l'existence de l'être particulier. Sous cette forme cependant, la définition serait un jugement par identité absolue ; nous n'en possédons point. Qu'est-ce donc que la définition, si elle n'est ni un jugement simple, ni un raisonnement, ni la science parfaite, et, quel en est l'objet et le but?

Pour donner une réponse à la question, nous ne pouvons mieux faire que de transcrire le chapitre XII de la Logique de Port-Royal, la meilleure des logiques modernes, pleine de sagesse et de mesure, en faisant la part de la science de l'époque.

« Le meilleur moyen, disent les auteurs de Port-Royal, « pour éviter la confusion des mots qui se rencontrent dans « les langues ordinaires, est de faire une nouvelle langue et « de nouveaux mots, qui ne soient attachés qu'aux idées que « nous voulons qu'ils représentent; mais, pour cela, il n'est « pas nécessaire de faire de nouveaux sons, parce qu'on peut « se servir de ceux qui sont déjà en usage, en les regardant « comme s'ils n'avaient aucune signification, pour leur donner « celle que nous voulons qu'ils aient, en désignant par d'au- « tres mots simples, et qui ne soient pas équivoques, l'idée à « laquelle nous voulons les appliquer : comme si je veux « prouver que notre âme est immortelle, le mot d'âme étant « équivoque, fera naître aisément de la confusion dans ce « que j'aurai à dire : de sorte que, pour l'éviter, je regar- « derai le mot d'âme comme si c'était un son qui n'eût point « encore de sens, et je l'appliquerai uniquement à ce qui est « en nous le principe de la pensée, en disant : *j'appelle âme* « *ce qui est en nous le principe de la pensée.*

« C'est ce qu'on appelle la définition du mot, *definitio nomi-* « *nis*, dont les géomètres se servent si utilement, laquelle il « faut bien distinguer de la définition de la chose, *definitio rei.*

« Car dans la définition de la chose, comme peut être

" celle-ci : *l'homme est un animal raisonnable*, *le temps est la* " *mesure du mouvement*, on laisse au terme qu'on définit, " comme *homme* ou *temps*, son idée ordinaire, dans laquelle " on prétend que sont contenues d'autres idées, comme " *animal raisonnable* ou *mesure du mouvement:* au lieu que " dans la définition du nom, comme nous avons déjà dit, on " ne regarde que le son, et ensuite on détermine ce son à être " signe d'une idée que l'on désigne par d'autres mots. „

" Il faut prendre garde de ne pas confondre la définition " de nom dont nous parlons ici avec celle dont parlent quel- " ques philosophes, qui entendent par là l'explication de ce " qu'un mot signifie selon l'usage ordinaire d'une langue, " ou selon son étymologie; mais ici on ne regarde, au con- " traire, que l'usage particulier auquel celui qui définit un " mot veut qu'on le prenne pour bien concevoir sa pensée, " sans se mettre en peine si les autres le prennent dans " le même sens. „

LXXXIV. " Et de là il s'ensuit, premièrement que les défi- " nitions de noms sont arbitraires, et que celles des choses " ne le sont point; car chaque son étant indifférent de soi- " même et par sa nature à signifier toutes sortes d'idées, il " m'est permis, pour mon usage particulier et pourvu que " j'en avertisse les autres, de déterminer un son à signifier " précisément une certaine chose, sans mélange d'aucune " autre; mais il en est autrement de la définition des choses : " car il ne dépend point de la volonté des hommes que les " idées comprennent ce qu'ils voudraient qu'elles compren- " nent; de sorte que si, en voulant les définir, nous attri- " buons à nos idées quelque chose qu'elles ne contiennent " pas, nous tombons nécessairement dans l'erreur.

„ Il s'ensuit, en second lieu, que les définitions des noms ne " peuvent être contestées par cela même qu'elles sont arbi- " traires; car vous ne pouvez pas nier qu'un homme n'ait " donné au son la signification qu'il dit lui avoir donnée, ni " qu'il n'ait cette signification dans l'usage qu'en fait cet " homme, après nous en avoir avertis; mais pour les défini- " tions des choses, on a souvent droit de les contester, " puisqu'elles peuvent être fausses.

« Il s'ensuit, troisièmement, que toute définition de nom, « ne pouvant être contestée, peut être prise pour principe, « au lieu que les définitions des choses ne peuvent point du « tout être prises pour principes, et sont de véritables propo- « sitions qui peuvent être niées par ceux qui y trouveront « quelque obscurité, et par conséquent elles ont besoin d'être « prouvées comme d'autres propositions, et ne doivent pas « être supposées, à moins qu'elles ne fussent claires d'elles- « mêmes comme des axiomes.

« Néanmoins, ce que je viens de dire, que la définition du « nom peut être prise pour principe, a besoin d'explication, « car cela n'est vrai qu'à cause que l'on ne doit pas contester « que l'idée que l'on a désignée ne puisse être appelée du « nom qu'on lui a donné; mais on n'en doit rien conclure à « l'avantage de cette idée, ni croire, pour cela seul qu'on lui « a donné un nom, qu'elle signifie quelque chose de réel. Car, « par exemple, je puis définir le mot de *chimère*, en disant : « j'appelle chimère ce qui implique contradiction; et cepen- « dant il ne s'ensuivra pas de là que la chimère soit quelque « chose. De même, si un philosophe me dit : j'appelle pesan- « teur le principe intérieur qui fait qu'une pierre tombe sans « que rien la pousse; je ne contesterai pas cette définition; « au contraire, je la recevrai volontiers, parce qu'elle me fait « entendre ce qu'il veut dire; mais je lui nierai que ce qu'il « entend par ce mot pésanteur soit quelque chose de réel, « parce qu'il n'y a point de tel principe dans les pierres, « dans le sens de principe particulier.

« J'ai voulu expliquer ceci un peu au long, parce qu'il y a « deux grands abus qui se commettent sur ce sujet dans la « philosophie commune. Le premier est de confondre la défi- « nition de la chose avec la définition du nom, et d'attribuer « à la première ce qui ne convient qu'à la dernière; car, « ayant fait à leur fantaisie cent définitions, non de nom, « mais de chose, qui sont très fausses, et qui n'expliquent « point du tout la vraie nature des choses, ni les idées que « nous en avons naturellement, ils veulent ensuite que l'on « considère ces définitions comme des principes que personne « ne peut contredire; et si quelqu'un les leur nie, comme

« elles sont très niables, ils prétendent qu'on ne mérite pas « de disputer avec eux.

« Le second abus est que, ne se servant presque jamais de « définitions de noms, pour en ôter l'obscurité et les fixer à « de certaines idées désignées clairement, il les laissent dans « leur confusion : d'où il arrive que la plupart de leurs dis- « putes ne sont que des disputes de mots; et, de plus, qu'ils « se servent de ce qu'il y a de clair et de vrai dans les idées « confuses, pour établir ce qu'elles ont d'obscur et de faux; « ce qui se reconnaîtrait facilement si on avait défini les « noms...

« Voilà donc la grande utilité de la définition des noms, de « faire comprendre nettement de quoi il s'agit, afin de ne pas « disputer inutilement sur des mots, que l'un entend d'une « façon, et l'autre d'une autre, comme on fait si souvent « même dans les discours ordinaires.

« Mais en outre cette utilité, il y a encore une autre : c'est « qu'on ne peut souvent avoir une idée distincte d'une chose « qu'en y employant beaucoup de mots pour la désigner; or, « il serait importun, surtout dans les livres de sciences, de « répéter toujours cette grande suite de mots. C'est pour- « quoi, ayant fait comprendre la chose par tous ces mots, on « attache à un seul mot l'idée qu'on a conçue, et ce mot tient « lieu de tous les autres... »

A cela les auteurs de la logique de Port-Royal ajoutent encore trois autres observations au sujet de la manière de se servir des définitions afin de ne pas en abuser. « La première est « qu'il ne faut pas entreprendre de définir tous les mots « parce que souvent cela serait inutile, et qu'il est même im- « possible de le faire; car lorsque l'idée que les hommes ont « de quelque chose est distincte, et que tous ceux qui enten- « dent une langue forment la même idée en entendant pro- « noncer un mot, il serait inutile de le définir, puisqu'on a « déjà la fin de la définition, qui est que le mot soit attaché « à une idée claire et distincte; tels sont les mots d'*être*, « de *pensée*, d'*étendue*, d'*égalité*, de *durée* ou de *temps*. Et il « est impossible de définir tous les mots, car pour définir un « mot, on a nécessairement besoin d'autres mots qui dési-

“ gnent l'idée à laquelle on veut attacher ce mot; et, si l'on
“ voulait définir les mots dont on se serait servi pour l'expli-
“ cation de celui-là, on en aurait encore besoin d'autres et
“ ainsi à l'infini.

“ La seconde observation est qu'il ne faut point changer les
“ définitions déjà reçues, quand on n'a point sujet d'y trou-
“ ver à redire, car il est toujours plus facile de faire entendre
“ un mot lorsque l'usage déjà reçu l'a attaché à une idée,
“ que lorsqu'il l'y faut attacher de nouveau, et le détacher
“ de quelque autre idée avec laquelle on a accoutumé de la
“ joindre...

“ La troisième observation est que, quand on est obligé de
“ définir un mot, on doit, autant que l'on peut, s'accommo-
“ der à l'usage, en ne donnant pas aux mots des sens tout à
“ fait éloignés de ceux qu'ils ont, et qui pourrait même être
“ contraire à leur étymologie. „

LXXXV. Nous ne sachions point qu'on ait écrit quelque chose de mieux en logique que ces passages de Port-Royal, et nous les avons cités avec d'autant plus de plaisir que nous tenions à montrer que toute logique n'est point toujours un traité de sophistique. Toutefois ils renferment des fautes considérables. Ainsi la distinction des définitions de noms et des définitions de choses est encore un débris du moyen âge, et l'hypothèse d'idées simples et indéfinissables qui vient de Descartes, nous l'avons vu conduire la seconde époque de la philosophie moderne et surtout la philosophie allemande à des excès de tous genres.

C'est donc en ce sens que nous chercherons à rectifier les règles de Port-Royal.

Il y a en effet deux espèces de définitions, une définition de nom et une définition de chose, ou pour parler plus juste une définition du terme employé, et une définition de l'idée. La première est ou une définition étymologique, celle du sens historique d'une expression, ou bien elle est la définition d'un terme qui nous est inconnu, comme d'un terme technique ou de tout autre que nous n'avons jamais entendu. Mais aussitôt que le terme est défini, il ne reste plus un simple son, il devient idée, la représente, et sa définition ne

se rapporte plus qu'à l'idée formée. Quelqu'un n'a jamais entendu le mot de gravitation, ou celui de monocotylédoné, on lui en donne une définition, et du coup elle devient d'une définition de nom une définition de l'idée. Or, s'il en est ainsi de tout terme qui nous est inconnu, il en est à plus forte raison de même de tout terme qui nous est connu, comme celui de l'âme; que nous la définissions de n'importe quelle manière, la définition se rapportera toujours à l'idée formée; que nous affirmions que c'est le principe de la pensée, ou bien que c'est la résultante des forces de notre organisme, l'objet de la définition ne sera ni le nom, ni la chose, mais l'idée que j'en ai. Port-Royal, en admettant que nous puissions donner des définitions arbitraires de noms, et réformer les langues, n'a vu que la superficie de la question. Nous pouvons choisir arbitrairement, et encore y a-t-il des règles, un nom pour représenter une idée ou une forme inconnue, mais aussitôt connu l'arbitraire cesse, et toutes les définitions gravitent dans les rapports de l'idée attachée au mot.

Toute définition donc d'un nom connu est une définition de l'idée que nous y attachons, et elle n'est pas arbitraire, mais elle a sa raison dans notre pensée, et nous ne changeons point les langues par de nouvelles définitions, nous développons simplement le contenu de nos idées. Mais si toute définition de nom est une définition de l'idée, il en est de même de toute définition de chose, c'est de toute évidence, c'est toujours notre idée que nous définissons en croyant définir la chose.

LXXXVI. Port-Royal a tort encore d'assimiler les définitions de noms à celles des mathématiques comme pouvant devenir principes de raisonnement, car ces dernières ne sont également que des définitions d'idées. Mais ce qui est principe de raisonnement dans les mathématiques, c'est la fonction de laquelle dérive l'idée. Que nous définissions un triangle une figure à trois côtés, ou un angle fermé par une ligne, ou trois lignes qui se coupent en trois points, la définition sera fort indifférente; mais ce sont les points, les angles, les lignes et les rapports dans lesquels nous les pensons qui sont la source des raisonnements mathématiques; et l'idée

formée et le nom donné en dérivent comme dans toutes les définitions possibles. Comme définition véritable, dans le sens aristotélicien, les unes sont aussi peu définitions que les autres, car nous n'en connaissons point qui soient vraiment premier genre et dernière différence; elles seraient science absolue.

C'est en ce sens qu'il faut entendre Port-Royal; par sa distinction de définitions de noms et de choses, il n'a voulu que distinguer la science relative que nous possédons de la science de principes premiers, à laquelle nous prétendons parfois d'une manière si déraisonnable.

Et c'est en ce sens encore que Port-Royal a eu raison de dire qu'il faut déterminer la portée des mots employés par les définitions de noms, et que ces dernières seules pouvaient devenir principes de discussion. Pour discuter de la vérité d'une opinion, il faut qu'elle soit prise dans le même sens de l'un et de l'autre côté, sinon aucune entente ni conclusion n'est possible; et nos opinions seules peuvent devenir principes de discussion et non les principes véritables qui nous sont inconnus. Mais Port-Royal n'a point remarqué que, si les discussions qui ne procèdent point d'une même donnée, dégénèrent en vaines disputes de mots, celles qui reposent sur des définitions de noms ne sont ni moins stériles, ni moins oiseuses, n'ayant d'autre principe qu'une définition arbitrairement admise. Ce fut le caractère de la dialectique du moyen âge où la spéculation, impuissante à dépasser une méthode et des principes incomplets, dut s'arrêter et se faire un jeu de toutes les définitions possibles.

Mais la règle, même précisée en ce sens, que toute définition de nom doit être une définition du contenu de notre idée, exige encore trop ou ne demande pas assez. Elle exige trop quand elle demande de déterminer le sens et la portée des expressions et de nous tenir le plus possible à l'usage reçu. Chaque idée implique tous ses rapports, et quand même l'idée, au commencement d'une discussion, serait prise dans le même sens par deux hommes, quelques instants après, dans leurs jugements et dans leurs raisonnements, ils se sépareront de plus en plus. Quant à l'usage, lui encore change et se mo-

difie sans cesse avec le temps et la vie sociale, et, pour bien déterminer le sens même des expressions qu'on emploie, il faudrait en quelque sorte se trouver à la tête du mouvement intellectuel du moment. Pourquoi la langue de Port-Royal est-elle aussi simple, aussi facile, aussi mâle et celle de notre époque aussi incohérente, aussi fiévreuse, sans forme et sans fond? Pourquoi les mêmes idées, qui paraissent certaines à un temps, deviennent-elles obscures et inintelligibles à un autre. Il y a des causes puissantes du changement continuel du sens de nos expressions, qui tiennent aux secrets de la vie des sociétés et des peuples, et qui ne se combattent pas par une simple règle de logique, quelque sage qu'elle fût.

Aussi, cette même règle qui demande trop en exigeant qu'on définisse les mots douteux, ne demande-t-elle pas assez quand elle veut qu'on ne définisse point les expressions évidentes. Si Port-Royal avait assisté aux abus qu'on a fait durant deux siècles de toutes ces notions qu'il croit si évidentes, il aurait vu que c'était leur définition qui importait le plus. Le temps que nous pensons n'est point la durée réelle; l'idée que nous avons de la pensée n'est pas la pensée. Du reste, que nous définissions ou que nous ne définissions point ces idées, elles se définissent d'elles-mêmes par les rapports dans lesquels nous les exposons dans nos jugements. Ainsi Pascal n'a point voulu que l'on définisse le temps et l'espace, et que la pensée en relève, et cependant il s'est perdu entièrement dans ces mêmes notions, dans la portée et le sens qu'il leur donnait, et qui lui paraissaient si évidents.

LXXXVII. Nos idées se définissent d'elles-mêmes dans nos jugements, et par la raison fort simple que nous les exposons toujours dans les rapports que nous en connaissons; que nous cherchions à limiter ces rapports, à les préciser, que nous le fassions mal ou point, peu importe, l'idée s'impose d'elle-même dans son contenu et dans son sens réel. Les définitions n'en sont pas moins, quelque imparfaites qu'elles soient, d'une grande utilité dans la science : elles résument les rapports de l'idée et exposent la science que nous en possédons de la manière la plus simple et la plus frappante.

La définition aristotélicienne se compose du genre premier et de la dernière différence; nous ne connaissons ni le véritable genre premier, ni la différence absolument dernière; aussi a-t-on fait du genre en général et du propre les caractères de la définition.

Qu'est-ce que le genre? — Toutes les idées qui se rapportent à une autre peuvent exprimer des rapports plus ou moins étendus et complets; or, plus une idée, généralement prise, dans les rapports qu'elle exprime est étendue, plus aussi elle est simple dans son contenu, parce que, par le fait qu'elle exprime les rapports de données nombreuses et diverses et que le rapport n'existe que par l'identité du contenu, plus la diversité est grande, plus le rapport est restreint, et le nombre des objets auxquels il revient considérable. Moins au contraire l'idée est étendue, plus elle est complexe dans son contenu et se rapproche des données particulières dont les idées contiennent les perceptions immédiates et leurs rapports à toutes les perceptions possibles de la pensée. Ainsi, l'idée de chose se rapporte à tout, celle d'homme à un nombre moindre, celle de Français à un nombre moindre encore; et il n'en peut être autrement vu la formation des idées. Or, parmi toutes celles que nous pouvons rapporter à une idée donnée, il en est nécessairement une qui, en proportion de celles qui sont plus étendues et de celles qui sont plus complexes, est à la fois la plus riche en contenu et la plus étendue; celle-là seule mérite le nom de genre. Comme tel, le genre dépend évidemment de la somme des idées acquises, des rapports que renferme l'idée donnée, et il change avec nos connaissances. Qu'est-ce que le genre de Pierre? il est Parisien, Français, Européen, homme, mammifère, bimane, animal, être organisé, forme, substance, être. La raison du choix instinctif que fera la pensée, nous venons de la donner : elle choisira cette idée qui lui paraîtra à la fois la plus étendue et la plus complexe en proportion des autres.

Quant au propre, nous l'établissons de la même manière, avec la seule différence que l'idée la plus étendue devient celle du genre, et la plus complexe, celle de l'objet donné.

La définition n'est donc pas un raisonnement dans le sens rigoureux du mot : sa raison est toute d'instinct; et ce n'est pas un jugement simple; mais c'est le jugement le plus complexe par ses données que nous puissions porter. De là les nombreuses difficultés d'une bonne définition, aucune n'exprime réellement le véritable genre et le véritable propre, parce que les idées qui lui servent de données dépendent toujours de notre science acquise. Aussi, la définition prise généralement n'est-elle en vérité autre chose qu'une simple description, la plus brève et la plus complète que nous puissions donner d'une idée. En effet, que nous disions l'homme est un animal, il rit, il a des mains, il est raisonnable, il marche tête levée, etc., ce sera une description; et que nous en fassions une description plus concise, en deux ou trois paroles, la pensée ne changera ni de direction, ni de données, c'est toujours le sujet décrit.

Aussi les règles de la définition sont-elles les mêmes que celles de la description : juger et exposer une idée donnée de la manière la plus claire et la plus conforme à son contenu, par les rapports que nous en connaissons et que nous jugeons nécessaires à la vérité que nous voulons exposer ou au sentiment que nous voulons peindre.

La définition n'a point d'autre importance : elle ne nous fait point pénétrer la nature des choses et elle est essentiellement variable, mais elle sert à rendre et à concentrer notre pensée de la manière la plus vigoureuse.

Il n'est point nécessaire de définir toutes nos idées; ce serait une entreprise absurde; mais ce n'est pas parce qu'elles seraient évidentes, mais c'est entièrement pour les mêmes raisons que nous n'avons pas besoin de raisonner tous nos jugements, tantôt parce que l'idée, comme le jugement, se trouve prise par chacun dans le même sens, tantôt parce que nous ne comprenons pas son véritable contenu.

Enfin, on ne peut pas plus changer le sens d'un mot ou lui donner un sens arbitraire, si ce n'est momentanément, qu'on ne peut créer une langue; mais on peut développer ou affermir le sens d'une expression, devenu douteux, par une bonne définition, comme on peut choisir des expressions

étrangères pour désigner des données nouvelles, mais en se conformant le plus possible au génie même de la langue qu'on parle.

LXXXVIII. La définition n'est autre chose qu'une description, mais celle-ci diffère dans la littérature et dans les sciences. En littérature, la description est l'exposition de nos idées, non seulement dans leurs rapports entre elles en tant que données, mais encore dans leurs rapports avec nos sentiments ; de là leur richesse, leur beauté, leurs nuances infinies, mais de là aussi l'impossibilité de définitions rigoureuses.

Dans les sciences, au contraire, qui ne procèdent que de données en données du même ordre, faisant abstraction de tout sentiment, la description tend tout naturellement à n'avancer que de définition en définition et à devenir classification. Partant de l'idée générale la plus élevée et la plus complète des données à décrire, celle-ci devient genre dans lequel se limitent les premières différences, qui deviennent genres à leur tour relativement à d'autres différences, qui le deviennent encore jusqu'aux espèces et aux variétés dans les espèces. Ce sont là les classifications naturelles, systématiques, conformes à la science et à la pensée.

Les classifications artificielles, au contraire, s'arrêtent à quelque signe distinctif, les premières lettres du mot dans les dictionnaires, la corolle dans le système de Linnée; mais elles ne sont point descriptives par elles-mêmes comme les classifications naturelles; elles n'ont d'autre but que de faire trouver en son lieu et place par des signes convenus la description ou la définition du mot, de la fleur, de l'objet cherché.

Comme classification naturelle, il n'y a guère que celle de Cuvier du règne animal, qui se rapproche d'une description régulière. Celle de Jussieu du règne végétal a des lacunes et des lacunes considérables; malgré son nom de classification naturelle, elle s'arrête aux familles et ne s'élève point de degrés en degrés aux différences premières, mais y arrive du coup sans raison aucune.

L'importance des classifications artificielles et naturelles, des premières, pour nous faciliter l'acquisition de la science,

des secondes, pour nous en faire pénétrer l'ordre et l'harmonie, est tellement grande, qu'on a cru devoir en faire une méthode particulière pour découvrir la vérité : la division. Déjà Socrate dans sa Dialectique, Platon par ses exemples et Speusippe d'une manière formelle en firent usage.

La division n'est pas une méthode du tout; elle ne pouvait le devenir chez Speusippe et elle s'est brisée entre les mains de Bacon et de Descartes : Bacon, en la prenant dans le sens expérimental, crut pouvoir parvenir par elle aux natures simples, et Descartes, en la prenant dans le sens abstrait, crut découvrir les éléments de la certitude dans les idées premières et de toute évidence. Nous ne divisons jamais que nos idées acquises, et jamais, par aucune division, nous n'en formons de nouvelles. Ainsi, dites aux chimistes que leur nomenclature et leur classification sont complétement insuffisantes, que tantôt une même substance appartient à un genre, tantôt à un autre; dites-leur de diviser les difficultés suivant la méthode de Descartes, et ils arriveront à l'atome qui ne représente qu'une fonction de la pensée; qu'ils suivent, au contraire, la méthode de Bacon, la recherche des natures simples, et ils arrivent aux électricités positives et négatives qui sont précisément la cause de leur classification insuffisante; qu'ils divisent encore, et ils trouveront dans l'atome les infiniment petits qui sont contradictoires à l'atome; qu'ils divisent les électricités et ils découvriront des faits inexplicables à cause de cette division même.

Ne confondons donc pas la division, la classification et la description, qui ne sont que des manières diverses d'exposer les rapports perçus et connus de nos idées, avec la découverte et l'invention. C'est prendre l'effet pour la cause. Si Cuvier a établi sa belle classification, c'est qu'il s'était élevé à concevoir la grandiose unité de la nature; jamais la division ne l'y aurait conduit. Pour parvenir à diviser, il faut une unité supérieure et commune dont la division n'est qu'une différence, et il faut connaître la première, sinon la seconde reste sans principe, et nous nous perdons dans des distinctions sans fin et sans utilité des données particulières qui se divisent et se distinguent d'elles-mêmes. De même que dans la

description, il faut dans la classification une unité et un ensemble vers lequel convergent tous les détails et duquel ils ressortent, sinon elle devient inintelligible.

Nous ne nous y arrêterons pas davantage; la définition, la division, la classification, et la description qui en est la forme générale, ne sont que des jugements plus ou moins complexes sur des sujets donnés; ni les unes, ni les autres ne donnent la raison et encore moins la cause, ce ne sont point des méthodes.

DE LA DÉCOUVERTE ET DE L'INVENTION

LXXXIX. Il est facile de voir par les analyses que nous venons de faire que le jugement le plus simple, comme le raisonnement le plus faible, comme les classifications des sciences et les descriptions de la littérature, ne représentent, en dernier ressort, que la science et la vérité acquises, mais ne donnent ni la connaissance des principes réels, ni les secrets de la découverte et de l'invention. Depuis la première idée formée jusqu'aux raisonnements par relation pure, et depuis ces derniers jusqu'aux classifications les plus complètes, ce sont toujours les mêmes lois primordiales de la pensée qui reviennent et se font jour à des degrés divers, les lois absolues donnant le caractère à l'idée et aux rapports conçus, et les lois fonctionnelles donnant le contenu des idées, les perceptions et leurs rapports.

Or, la perception des rapports serait impossible si ceux-ci n'existaient déjà point dans les perceptions premières des idées formées : le carmin n'est point le pourpre, et nous nous formons instinctivement l'idée du rouge; et le rouge n'est point le bleu, et nous les pensons instinctivement comme des couleurs; et le tact n'est point la vue, et celle-ci n'est point le sentiment de l'effort musculaire, et ses organes si divers n'en donnent pas moins des idées particulières et générales, également évidentes et indécomposables considérées en elles-mêmes. De même les sens ne sont pas les sentiments, ceux-ci ne sont pas les instincts, et l'instinct n'est pas la mémoire, qui n'est pas la conscience, et néanmoins des rapports profonds,

continuels existent entre eux, malgré toutes leurs différenees. Où commencent, où finissent les uns et les autres? — Nous l'ignorons. Ils varient d'un homme à un autre, selon la finesse des sens, selon les instincts, selon la mémoire et ils constituent le caractère intellectuel et moral de chacun.

Aristote, frappé de la dépendance si considérable des sens extérieurs les uns des autres, avait cru devoir admettre un sens commun. Hypothèse impossible; si les rapports n'étaient déjà contenus dans les données de chaque sens particulier, le sens commun ne les établirait point, à moins d'admettre encore des sens particuliers du sens commun, transformant les données différentes des sens extérieurs, ces données ayant rapport entre elles dans ce sens commun; et encore, d'où ces nouveaux sens tireraient-ils les rapports s'ils n'existaient point dans les données premières?

Il en est de même de la dépendance réciproque qui existe non seulement entre les sens extérieurs, mais encore entre eux et les sentiments, les instincts, la conscience et la mémoire. Pour expliquer les perceptions des données du sentiment et de l'instinct, on a revendiqué la nécessité d'un sens intime. Mais il n'y a point, il ne saurait y avoir une faculté spéciale en nous, nous enseignant des rapports et une unité qui n'existeraient point dans la nature même des données. Ces rapports et cette unité seraient sans raison d'être, toute science, toute certitude deviendraient chimériques, et l'hypothèse de l'harmonie préétablie la seule vraisemblable. Nous voyons un homme, un arbre, nous éprouvons un sentiment, nous suivons un instinct; s'il y avait le moindre sens particulier, la moindre sensibilité différente des données, nous percevrions nos organes et non leur objet.

XC. Les organes externes aussi bien que les organes internes et les fonctions de la pensée sont par leur nature même dans un rapport intime, profond, continuel, et c'est comme tels qu'ils forment la sensibilité générale. Que la pensée soit distincte ou qu'elle ne soit à son tour que la résultante la plus élevée de ces rapports, nous ne décidons point pour le moment cette question. Ce qui est certain, c'est qu'il ne peut y avoir de sensibilité distincte de la sensibilité, et que

c'est par les rapports que renferment les diverses espèces de perceptions, et par leur dépendance réciproque, que la sensibilité devient une, et ses données idées et objet de la pensée.

Nous avons défini la vérité l'accord de nos idées entre elles, nous en voyons maintenant la raison; elle est tout entière dans l'identité des perceptions contenues en diverses idées formées. Mais la perception ne constitue pas la science, il faut qu'elle devienne idée, et c'est par la formation des idées que nous jugeons des perceptions mêmes et de la vérité qui leur est inhérente. Or, l'idée vraie en elle-même n'est jugée telle que du moment que nous rapportons à la même idée de nouvelles perceptions. En d'autres termes, le contenu de l'idée devient connu par une série de perceptions nouvelles, idées nouvelles qui deviennent et nous permettent de juger du contenu de l'idée première. C'est tout d'instinct, et en vertu de la nature même de ses organes de connaissance et des lois qui les régissent, que la pensée cherche à formuler les rapports entre ses idées formées, et tend à en parcourir tout le contenu; la vue, le toucher, l'ouïe, la mémoire, le sentiment, la conscience de notre acte, tout peut concourir et concourt à des degrés divers, selon l'idée donnée, à en relever la connaissance, à en pénétrer les rapports de substantialité, de causalité, et ses relations dans l'espace et le temps. L'ancienne définition de la vérité, toute sage qu'elle ait été à l'époque de Socrate, en admettant qu'une idée, pour être vraie, devait être d'accord avec son objet, empêcha de voir tout un monde inconnu qui existe entre l'idée formée et son objet : la connaissance de la pensée et des fonctions de la sensibilité. De plus, elle rendit impossible l'intelligence des causes de l'erreur; nous en voyons maintenant également les caractères d'une manière plus précise : toutes nos idées par le fait que nous les pensons sont en rapport et en accord entre elles; mais nous ne connaissons point ces rapports, et les idées que nous nous en formons n'en expriment qu'une partie; qu'un rapport donc soit donné entre une idée et une autre, mais d'une manière telle que la portée naturelle de la sensibilité ne permette point d'en faire une

notion distincte et unique, et nous rendrons ce rapport par une autre idée qui le renferme également, mais avec d'autres perceptions qui lui sont propres ; de là nos images, mais aussi nos obscurités, les doubles sens, l'inintelligence de la pensée d'autrui ; de là encore nos croyances, nos préjugés, et le rôle de nos passions dans nos jugements et résolutions.

XCI. Aussi pourrions-nous distinguer les rapports communs exprimés par ces sortes de jugements, des rapports vraiment identiques et qui sont donnés par l'idée entière; mais cette distinction serait oiseuse : où commence, où finit l'identité des rapports, quoiqu'ils n'existent et ne soient rapports que par l'identité qu'ils contiennent?

Notre sensibilité et nos perceptions varient d'un homme à un autre, de même que nos aptitudes, c'est incontestable. Les vibrations de l'air commencent à être perçues à un certain degré et cessent à un autre; pour l'un il y a accord entre les sons, pour un autre il n'y en a pas; et il en est de même de tous nos organes de la sensibilité. Mais toute variation arrivée à un certain degré devient signe de maladie ou de lésion : l'harmonie du jeu des organes de l'intelligence, commence et s'arrête à de certaines limites, en deçà et au delà desquelles la pensée devient incomplète et se trouble. Mais dans ces limites encore combien la différence des intelligences est-elle considérable ! Soit un rapport à formuler entre le soleil et un son par exemple : tel en sera tout à fait incapable et mettra vainement son esprit à la torture; tel autre pensera subitement à la lumière céleste qui nous vient de l'un et à la lumière intellectuelle qui nous vient de l'autre ; un troisième en saisira le rapport par quelque côté risible et comparera le chant du coq à la voix du soleil ; un dernier comparera les vibrations de l'air aux vibrations de l'éther, qui nous font parvenir, celles-ci la lumière, celles-là le son ; et toutes ces interprétations seront l'expression fidèle du caractère intellectuel de chacun d'eux; le goût, l'esprit, l'imagination, le génie, la sottise, la présomption, la vanité, ne sont que des manières diverses de percevoir les rapports des idées entre elles.

Mais elles ne sont qu'une question de degrés et non de

différence essentielle dans notre manière de percevoir les données de la sensibilité. Si à l'un la spontanéité manque, à l'autre la grâce, à un troisième la rapidité ou l'éclat ou la grandeur ou l'étendue ou la beauté dans l'exposition des rapports des idées acquises, tous néanmoins se comprennent avec une facilité extrême; Pascal a eu mille fois raison de dire que le meilleur livre était celui que chacun croyait avoir pu faire. Partout ces différences si inexplicables en apparence, n'appartiennent qu'à l'éducation ou à des variations légères, au fond les principes et les éléments premiers sont les mêmes, et là, où par suite d'une imperfection naturelle ou d'une lésion il y a trouble, il n'y a perception, ni intelligence d'aucune sorte. Pour avoir de l'esprit, de l'imagination, pour être artiste ou poète, on ne pense et on ne sent point différemment, mais on perçoit et on pense tels rapports d'idées de préférence à tels autres.

Au fond, tous suivent la même voie, les uns obéissant à une direction, les autres à une différente; tandis que le sophiste, dans son désir de découvrir une solution, tordra jusqu'au sens des expressions, et obscurcira l'évidence même de l'idée, tandis que l'homme d'esprit recherchera le brillant et l'éclat, le poète les images de ses sentiments, le peintre la couleur et la forme, toutes leurs idées néanmoins, malgré leurs directions exclusives, n'en conserveront pas moins en elles-mêmes tous les rapports et toutes les perceptions dont elles sont le produit, et qu'il suffira d'éveiller pour se faire comprendre et pour persuader, comme pour passionner, pour éveiller l'enthousiasme et pour entraîner.

Toutes les différences entre les organes de la sensibilité des hommes sont légères, et là où elles deviennent seulement un peu marquantes, comme d'une langue, par exemple, à une autre, l'intelligence s'arrête; elle devient absolument impossible là où la différence serait considérable. Les différences nous frappent, le fond commun nous échappe; comme l'air que nous respirons, nous ne le sentons et nous ne le voyons point. Si nous connaissions les causes et les limites de la portée des organes de la sensibilité, toute diversité même disparaîtrait, car nous en tiendrions compte dans nos juge-

ments. Mais c'est cette ignorance seule qui nous rend inexplicables à nous-mêmes et qui parfois devient cause de notre stupéfaction en rencontrant des oppositions de toute simplicité et évidence.

XCII. Si nous connaissions les rapports contenus dans nos idées en tant que produits de la pensée, nous connaîtrions cette dernière; et si nous connaissions les rapports qui existent entre nos idées et les causes auxquelles elles se rapportent, nous connaîtrions la nature des choses. La difficulté n'est double qu'en apparence. Nous ne jugeons de nos idées que par les rapports de leur contenu, que nous les considérions comme produits de la pensée, ou comme effets de causes qui leur sont étrangères. L'effet est en rapport avec sa cause, tout comme les idées sont en rapport entre elles, et l'intelligence des unes dépend de celle des autres. Les jugements que nous pouvons porter sur la nature et la portée de nos idées sont en raison directe de notre science de leurs causes; et celle-ci par contre est pour la même raison en proportion de notre science de l'idée.

Si le physicien, par le contenu de ses idées, arrive jusqu'à formuler quelque loi générale en accord avec ses données; si le philosophe, dans son champ plus vaste, recherche par ses solutions l'accord de toutes ses données, et si l'un prétend mieux connaître les facultés de l'âme, tandis que l'autre ne s'y arrête point, tous deux néanmoins ne font que rechercher et formuler l'accord de leurs données entre elles, et le physicien, sous ce point de vue, connaîtra mieux le contenu de ses idées que le philosophe. Il en est de même de toutes les différences que nous remarquons entre les opinions et les intelligences; elles ne sont que des manières incomplètes de concevoir les rapports contenus dans nos idées; et la recherche de leur accord et de leur harmonie est la science véritable, que ce soit une loi, un syllogisme, ou un tableau par lequel nous exprimions l'accord découvert.

Le point de départ de la vérité est et restera toujours les rapports que contiennent nos idées acquises; et la connaissance de la vérité se forme par la seule activité de la pensée; les rapports des idées se dévoilent, leur accord s'établit;

enfin, le but de la pensée est la découverte pleine et entière de tous les rapports que les idées contiennent en accord entre eux et avec la pensée même.

XCIII. En tous temps on a vaguement compris la justesse et l'importance de cette grande loi de la vérité. On lui a donné les noms les plus divers; mais en croyant toujours devoir la découvrir dans quelque direction particulière, on s'est mis dans l'impossibilité d'y parvenir. On a opposé l'induction à la déduction, l'analyse à la synthèse, on les a réunies, on en a fait l'attention et la comparaison, l'expérience et l'abstraction, on a opposé la méthode mathématique à la méthode expérimentale, la méthode sceptique à la méthode mystique, et on a cherché, et on n'a rien découvert. Le seul Platon a pressenti la loi de la vérité : « Il faut, di- « sait-il, quoi que ce soit que tu supposes existant ou non « existant, ou modifié par quelque autre accident, il faut « toujours examiner ce qui en résulte pour lui-même et pour « chacune des autres choses que tu prendras, et pour plu- « sieurs et pour toutes également, et considérer à leur tour « les autres choses par rapport à elles-mêmes et par rap- « port à celle que tu auras choisie, soit que tu la supposes « existante, soit que tu la supposes non existante, si tu veux « faire un exercice parfait et pénétrer à fond la vérité. » Malheureusement c'était trop dire, c'était supposer toutes les idées acquises.

Aristote précisa davantage, mais il oublia dans le détail la grandeur de la question : « pour démontrer le rapport de « deux termes donnés, il faut découvrir un troisième, le « moyen, qui en soit l'essence et la cause; la sagacité nous « l'enseigne. » C'était trop peu, et opposant le syllogisme déductif au syllogisme inductif, il perdit jusqu'à la possibilité de définir cette sagacité.

Après les vains tâtonnements de la scolastique, Bacon revint à l'induction. « Il faut expérimenter selon les règles : « distinguer dans les phénomènes ceux qui sont en rapport « commun et dépendent les uns des autres, de ceux qui en sont « différents, croissent quand les autres décroissent, ou dispa- « raissent quand les autres apparaissent, et arriver ainsi par

“ des rejections et des exclusions convenables aux formes de
“ première classe. „ Mais pour distinguer et exclure convenablement, il faut déjà connaître le principe, sinon on exclut en l'air; les principes différents ne s'excluent point entre eux, il n'y a que le même principe qui sous une forme en exclut une autre, comme un certain degré de chaleur exclut tout autre degré. Bacon fit un pas sur Aristote, mais il n'arriva point jusqu'à Platon.

Descartes vit que la question ne pouvait être résolue qu'au nom de principes évidents et absolus, mais il confondit l'évidence de l'idée avec le jugement que nous pouvons porter sur elle, et il distingua les idées simples des idées sensibles; la raison de leur accord lui échappa forcément.

XCIV. Depuis on a interprété de toutes manières ces vues des grands maîtres. Les uns répétèrent que la méthode de découvrir la vérité se résumait dans l'induction et dans la déduction; mais il leur fut impossible de s'arrêter un moment à la grande difficulté qu'offre cette distinction : toute induction, disait-on, est imparfaite, nous ne pouvons épuiser le nombre des cas possibles, toute déduction au contraire démontre la vérité découverte. Mais toute déduction suppose aussi une induction faite, et si l'induction ne donne pas la vérité, comment la déduction peut-elle la démontrer? — D'autres, plus prudents, relevèrent l'importance de l'attention et de la comparaison. Mais l'attention, pas plus que la liberté, n'est un principe de connaissance; pour être attentif, il faut déjà savoir ce à quoi il faut être attentif. Par elle-même l'attention ne nous enseigne rien, mais étant donné l'objet, nous devenons attentifs; elle est un effet de la science et non une cause; et, doublée de la comparaison, elle ne nous avance pas davantage; pour que nous songions seulement à comparer deux données entre elles, il faut que nous connaissions déjà une idée supérieure indiquant le rapport.

L'analyse et la synthèse ne nous conduisent pas plus loin : entendues dans le sens des sciences exactes, l'analyse est la décomposition d'une chose connue en ses éléments également connus, et la synthèse en est la reconstruction par ses

derniers ; appliquées aux sciences morales et spéculatives, elles n'en diffèrent que par les données; comme méthode, elles sont les mêmes. Ce n'est ni par l'analyse, ni par la synthèse que Lavoisier, Cuvier, Newton ont fait leurs grandes découvertes, c'est par leur génie. Nous avons beau analyser et synthétiser, nous ne dépasserons jamais les rapports connus de nos données acquises ; nous arrivons tout au plus, allant de fait en fait, d'idée en idée, à construire de ces toiles d'araignées, dont parle Bacon, d'un tissu si léger que le moindre souffle les détruit, à moins que nous n'arrivions à des aberrations comme le grand art de Lulle ou la méthode de Hegel. Lulle crut résoudre les mystères de la foi et de la science en disposant par rayons et par cercles les sujets, les attributs, et les moyens termes les plus en usage dans la dialectique de l'époque; et Hegel, ignorant la valeur réelle de nos idées, et les trouvant toutes contradictoires, imagina que ces contradictions se lèveraient dans une idée supérieure, laquelle en renfermerait de nouvelles qui se lèveraient de même. Au fond il y avait incontestablement quelque chose de vrai dans ces folies. Lulle comme Hegel virent la dépendance de nos idées les unes des autres, et tous deux avaient le sentiment de la grande loi de la vérité, qu'il fallait découvrir l'accord de nos idées entre elles; mais l'un aurait dû voir que la condition première, pour découvrir leur accord, était qu'elles ne renfermaient aucune contradiction, et l'autre que si le raisonnement l'établissait, que ce n'était que par une nouvelle idée et non par un rayon ou un cercle.

On a opposé encore les méthodes abstractives et expérimentales. L'une prise rigoureusement constitue le sensualisme, l'autre l'idéalisme moderne ; elles deviennent absurdes au premier jugement émis, le sujet étant toujours pris d'une manière concrète, expérimentale, quand même nous traiterions de l'être pur, et l'attribut étant toujours pris d'une manière générale, abstraite quand même nous ne parlerions que d'un simple fait. Unies, leur portée est plus sérieuse, et nous entendons en ce cas par méthode abstractive la recherche des rapports inconnus représentés par des idées

générales ou abstraites, et que supposent les données premières, et nous entendons par méthode expérimentale la recherche de nouvelles données premières. Mais l'expérience amenant les faits, c'est à l'abstraction d'en découvrir les rapports ; or, sans autre règle que le simple désir d'abstraire, nous passons d'une idée générale à une autre plus générale, toujours guidés par les idées acquises et sans nous apercevoir des rapports que nous dépassons, et de la vérité qui nous échappe.

La méthode mathématique, ou pour parler juste, l'exposition mathématique n'a de raison d'être en philosophie que dans l'hypothèse des idées simples et adéquates de Spinoza. Néanmoins elle est possible, mais à la condition que nous parvenions à établir et à dessiner nos idées dans tous leurs contours, dans leurs valeurs propres et différentielles, de manière à pouvoir en donner des définitions, à la façon de celles des mathématiques qui ne sont que des constructions.

Enfin, on a fait des méthodes du doute et du sentiment. Deux méthodes sœurs qui apparaissent toujours à la suite de quelque grand mouvement de la spéculation scientifique, philosophique ou religieuse; les difficultés surgissent alors de tous côtés; les uns n'y voyant aucune issue, s'arrêtent au doute, et les autres cherchant en vain dans leur pensée quelque soutien aux doctrines de leur choix, s'accrochent aux impressions qu'ils en ont reçues, aux sentiments qu'elles ont éveillés. Le scepticisme a une valeur sérieuse comme critique, par le résumé qu'il présente de toutes difficultés philosophiques; mais comme méthode il est aussi faux que le mysticisme : pour admettre qu'il est impossible d'atteindre la vérité, il faut admettre comme également vraies des opinions inconciliables.

Le sceptique, comme le mystique, refuse de continuer à penser; le premier s'arrête à la suite de quelques efforts, et fait du doute, comme Montaigne, un oreiller moelleux où reposer la tête, tandis que le second fait de la vérité une affaire d'affection et d'instinct, un peu plus, et il en fera une maladie de nerfs. Toutefois le doute est autorisé, et nous ne

pouvons pas ne pas douter en présence de doctrines qui nous paraissent contradictoires, parce que nous n'en voyons point les causes; et de même nos sentiments sont en rapport avec nos idées, et quand la science ou la raison nous font défaut, c'est le sentiment seul qui nous guide. C'est à une foi et à un amour aveugles que le seul grand sceptique a conclu.

XCV. Il n'y a qu'une seule méthode, c'est de savoir penser, en d'autres termes, la méthode est la science des principes et lois naturelles de la pensée, mise à son service pour lui servir de guide et de soutien dans ses recherches; mieux un ouvrier connaît l'instrument qu'il doit manier, mieux il s'en servira.

Et il n'y a qu'une seule manière de découvrir la vérité, c'est de percevoir les rapports contenus dans nos idées acquises. Toute idée exprime, soit un rapport des causes extérieures à la pensée, soit des rapports des idées formées entre elles.

Enfin, le rapport n'est perceptible et intelligible qu'à la condition qu'il consiste dans un élément identique contenu en des données diverses.

Or, la perception, produit des organes de la sensibilité, devient l'idée qui représente à la fois les rapports des organes entre eux, et les rapports de ces organes aux causes qui les font agir, et elle implique les lois absolues de la pensée. Et en même temps que les idées se forment, les organes de la sensibilité, les sens extérieurs, la mémoire, le sens intime, la conscience se perfectionnent par leur action et réaction continuelles. Et les idées générales, abstraites et absolues, le jugement et le raisonnement sont produits à mesure que nous faisons du contenu des idées premières données l'objet de nouvelles perceptions; et, pour qu'il y ait nouvelles perceptions, il faut que plusieurs idées formées se trouvent en présence et que les perceptions identiques, contenues en chacune d'elles, deviennent à leur tour objet de la sensibilité et idées nouvelles. Tout le secret de l'invention et de la découverte gît dans cette règle si simple : percevoir les rapports d'identité contenus dans les idées données.

D'un autre côté, les dispositions, les caractères, les incli-

nations vers tel ou tel ordre d'idées se dessinent, les circonstances, les habitudes, l'éducation exercent leur influence et une diversité infinie se dévoile aussi bien dans les intelligences que dans les caractères; diversité qui a ses limites et ne saurait sortir des lois absolues et fonctionnelles, sans que la pensée cesse d'être pensée. Mais, pour la même raison aussi, quelles que soient les aptitudes extraordinaires et le génie de quelques hommes, ils ne sauraient dépasser la portée naturelle de la perception. Toujours la vérité découverte restera en proportion des données acquises et de la sensibilité intellectuelle; par aucun effort nous ne pouvons les dépasser.

De là on pourrait se laisser entraîner à croire que les conditions premières de la découverte de la vérité seraient, d'un côté, la possession de toutes les idées possibles, et d'un autre, une perfection souveraine de nos organes et moyens de connaissance. Or, personne ne possède ni cette science, ni cette perfection. Ce serait des conditions absurdes; la loi est absolue, quelles que soient notre science et la perfection de nos organes et moyens de connaissance : plus nous parvenons à juger des rapports de nos idées acquises dans leur accord réciproque, plus haut nous nous élevons dans la science de la vérité.

Une même idée, quelle qu'elle soit, sera d'autant plus parfaite que les rapports qu'elle renferme seront plus considérables, et comme ni le jugement, ni le raisonnement ne contiennent des éléments étrangers à l'idée, ceux-ci seront d'autant plus justes qu'ils seront plus conformes et se rapprocheront davantage de la somme des rapports contenus dans l'idée, sujet donné. Rechercher ces rapports s'appelle réfléchir; formuler des rapports inconnus s'appelle découvrir ou inventer.

XCVI. Mais ici la découverte se sépare de l'invention : inventer c'est exposer des rapports nouveaux au moyen des idées formées, tandis que découvrir, c'est trouver des rapports nouveaux dans ces idées mêmes. La première est du domaine des arts mécaniques et libéraux, la seconde est le but de toutes les sciences.

Voyons d'abord cette dernière : découvrir, disons-nous, c'est trouver des rapports nouveaux dans des idées données; comme telle, la découverte se résume toujours en une idée nouvelle, toute idée n'étant que l'expression d'un rapport; et elle suit nécessairement les mêmes lois que la formation des diverses espèces d'idées, elle peut être sensible, générale, abstraite, absolue; enfin, elle a lieu dans les directions des axiomes, et ne se distingue des idées spontanément formées que parce qu'elle suppose la recherche, le jugement et le raisonnement. De ces divers caractères dérivent les règles qui la régissent.

Les idées impliquent les axiomes; les jugements et les raisonnements les renferment; nous en suivons donc forcément encore les directions dans nos découvertes. De l'axiome de l'être dérive, l'être ne nous étant donné que par nos idées, l'obligation de se rendre compte de l'être connu, quelles que soient les données que nous envisagions. Les idées supposent l'être selon leur contenu, les substances auxquelles elles se rapportent, leurs causes et leurs relations dans le temps, mais, par suite du caractère inconnu des axiomes, elles représentent également des attributs, des effets, des relations inconnues dans leur raison d'être absolu. D'où résulte, d'un côté, la conscience de notre ignorance, mais, d'un autre aussi, une pensée qui, en se réfléchissant dans toute la plénitude et l'évidence de son contenu, arrive au plus haut degré de son activité et se rend compte des limites de sa science acquise; mais par le fait elle en juge; et ce jugement, quel qu'il soit, sera toujours la découverte d'un rapport nouveau, et d'autant plus juste et plus complet que la conscience de notre ignorance aura été plus grande. Là où nous cessons d'ignorer, nous cessons également de penser.

En d'autres termes, la grande loi de la vérité c'est l'accord de la pensée avec son contenu; or, du moment que nous arrivons à réfléchir notre science acquise mais imparfaite, que ce soit relativement à quelques données, que ce soit relativement à la science en général, nous y découvrons de toute nécessité des oppositions, des contradictions ou des insuffisances, c'est tout un. Mais la loi du jugement est la même, il

est l'expression de l'accord de nos idées; du moment donc que nous jugeons de ces contradictions et de ces oppositions, ce ne peut être que par la formule d'un accord supérieur, par une découverte véritable. Toutes les doctrines philosophiques n'ont point d'autre origine; malgré les fautes que nous y avons observées, elles n'en furent pas moins à leur époque toujours l'expression d'un nouvel accord de la pensée avec ses données acquises.

Tout pas en avant, tout jugement, toute formule du degré de notre ignorance, sera par cela même la découverte et l'expression d'un rapport nouveau entre la science acquise et la pensée tendant vers une science supérieure, quelles que soient les illusions et les confusions qui puissent encore s'y rencontrer. Et la règle première de la découverte sera la même que la règle générale de la méthode : le doute socratique, et non celui de Descartes; celui-ci douta de connaissances qu'il possédait réellement, ce ne fut qu'un artifice, celui-là douta de ce qu'il se sentait ignorer dans les justes proportions de ses idées acquises.

XCVII. Du second axiome dérive la règle qui régit les découvertes que nous faisons par analogie. Nous avons vu les caractères des raisonnements de ce nom : ils consistent dans l'hypothèse d'une causalité semblable dans des données particulières différentes, mais qui se ressemblent par un certain nombre de leurs attributs, et nous en avons vu résulter la croyance en des forces chimériques, mais également des découvertes sérieuses.

La règle de ces dernières est fort simple : nous ne connaissons la substance que par ses attributs, qui sont par suite en accord entre eux; nous ne les penserions point, et en accord avec la substance par laquelle ils existent, la substance n'étant connu que par eux ; du moment donc que nous concluons du nombre d'attributs connus de quelque être particulier à l'existence des mêmes attributs dans un autre être qui en possède quelques-uns, notre conclusion n'emportera certitude et nécessité que si dans les attributs connus des deux se trouve compris celui de leur genre commun et que les attributs qui sont conclus du premier au second ne soient

pas plus complexes que celui de leurs différences; en d'autres termes la conclusion doit se mouvoir dans les bornes de la définition. C'est de toute évidence : tous les attributs absolument étant en accord entre eux, les attributs compris entre le genre commun et les propres le sont également, sinon il y aurait lacune, il n'y aurait ni accord, ni harmonie, et l'être échapperait à notre jugement et intelligence. Si, au contraire, les attributs auxquels nous concluons d'un être à un autre, dépassent celui du genre commun, nous tombons dans l'hypothèse pure, l'attribut affirmé dépassant par ses rapports les attributs connus ; est-il au contraire plus complexe que leurs différence, nous versons dans l'arbitraire, les différences n'appartenant en propre qu'à chacun d'eux.

Les difficultés d'application de cette règle n'existent pas dans la règle, mais dans les caractères de la définition : les idées de genre et de propre nous étant données d'instinct, elles varient avec notre science et la richesse du contenu de nos idées. La règle n'en reste pas moins la même; d'où résulte que dans cette espèce d'induction, il n'y a pas en un sens de découverte proprement dite, le tout n'étant qu'un produit de notre manière instinctive de penser; d'où encore le nom d'induction qu'on lui donne de préférence et qui ne prend vraiment les caractères d'une véritable découverte que quand il y a un degré de science et une richesse extraordinaire du contenu des idées, comme dans l'induction de Cuvier, par laquelle il décrivit l'animal dont il avait l'os fossile en main.

Cependant on ne peut, dit-on, inférer d'un attribut appartenant à quelques êtres particuliers de même définition qu'il appartient également à tous, l'exception étant toujours possible. Quand même tous les corps connus tendraient les uns vers les autres en raison directe des masses, il n'est point prouvé par là que tous les corps absolument le fassent!

Aristote seul a compris la question : il regardait un attribut comme démontré quand il l'était par l'essence du sujet, par sa définition. Mais en faisant de cette définition le genre premier et la dernière différence, il demanda une

science que personne ne possédait, et son affirmation resta incomprise dans ce qu'elle avait de vraiment juste ; on ne vit point qu'Aristote distinguait deux espèces d'inductions, le syllogisme inductif qui dans sa forme matérielle n'est qu'un raisonnement quantitatif, et l'induction véritable. Aussi l'objection ne présente-t-elle qu'un sophisme des plus grossiers dans lequel on prend le sujet et l'attribut en deux sens différents. Voyons l'exemple cité : il est de toute évidence qu'en supposant qu'il y ait des corps qui ne s'attirent point, j'admets qu'il puisse y avoir des corps en tout semblables aux corps connus, mais qui ne possèdent point cette propriété. Or, supposons que nous puissions arriver à connaître de ces corps, ils ne seront évidemment pas de même nature que les premiers ; ce seront d'autres corps, une autre espèce, et dont tous les attributs seront en rapport avec l'absence de cette propriété, corps essentiellement différents des corps pesants. Toute l'hypothèse ne repose donc que sur une confusion du connu et de l'inconnu, sur le double sens du sujet en tant qu'inconnu, et du même sujet en tant que nous le concevons par l'accord de ses attributs.

XCVIII. Prenons un autre exemple : tous les hommes doivent mourir! Nous n'en savons rien, dit-on, attendu que l'hypothèse qu'un homme puisse toujours continuer à vivre n'est en rien contradictoire à notre science de la vie. Mais on ne remarque point que notre ignorance ne saurait devenir sujet de conclusion ; elle n'en donne aucune, à moins d'être prise dans le sens des axiomes. Les hommes que nous avons connus sont morts, donc tous les hommes qui leur sont semblables mourront également : telle est l'induction instinctive, spontanée de la pensée ; et elle ne pourrait se tromper qu'en dépassant le contenu de ces données, en appliquant sa conclusion à des hommes qui ne seraient pas semblables aux hommes mortels, mais d'une autre espèce.

Toutefois, nous pouvons faire l'objection et dire qu'il n'est pas encore prouvé par là que tous les hommes meurent nécessairement. Ce qui n'est qu'une nouvelle confusion — n'en finirons-nous jamais ? — de l'induction par attribution et de la découverte de la cause. Ainsi, tous les hommes sont mortels,

mais nous ne possédons point la connaissance de la cause : science qui n'infirmerait en rien la justesse de la conclusion, mais qui nous apprendrait à distinguer deux espèces d'hommes là où nous n'en voyons qu'une, si elle parvenait à nous montrer qu'il y a des hommes qui peuvent ne pas mourir. Aussi permet-elle un doute, mais relativement à la cause inconnue et non à l'idée en tant que nous ne la rapportons qu'à des êtres semblables ; la confusion saute aux yeux.

La règle de l'induction, si nous voulons conserver cette expression pour celle de découverte par attribution, reste donc la même, quel que soit le degré de notre science. Inutile de connaître tous les êtres particuliers auxquels un même attribut peut revenir, il suffit que quelques-uns le possèdent, pour que tous les autres, pris dans le même sens et dans les mêmes rapports, le renferment également. La certitude de la découverte n'est point une question de nombre, c'est une question de nature. Elle dépend de l'accord de tous les attributs se rapportant aux substances, et la découverte sera d'autant plus complète qu'ils seront mieux connus. Elle a sa raison d'être à la fois dans la nature des choses et dans la nature de la pensée, et jamais cette dernière ne se trompera si elle se contente de ne pas confondre arbitrairement le connu avec l'inconnu, et tels rapports avec tels autres dans leur proportion et valeur respectives. Parce qu'une pomme tombe, tous les corps renfermant les mêmes attributs tomberont également ; si un corps ne tombait point, abandonné à lui-même, si un homme ne mourait point, l'accord qui existe entre leurs attributs de genre et d'espèce en ferait pour la pensée des êtres et des substances essentiellement différents ; l'un ne serait point ce que nous entendons par homme, l'autre ne serait point ce que nous entendons par corps. C'est à tel point vrai, que si nous découvrons en histoire naturelle, par exemple, un être qui présente tels rapports avec une espèce, tels autres avec une autre, nous en faisons du coup une espèce ayant ses caractères propres, quand même cet être constituerait son espèce à lui seul.

Quand il y a exception, il y a toujours règle, ou loi, ou espèce, mal conçue et mal définie.

XCIX. Les découvertes par attribution ne nous donnent qu'une science fort imparfaite; elles dépendent du point de vue, de la raison connue ou instinctive qui nous font envisager l'objet en un sens ou en un autre; elles dépendent de la variabilité des définitions, et de la science peu certaine que nous avons des attributs de genre et de propre; enfin elles s'arrêtent à la notion de genre. Il n'en est plus de même des découvertes par causalité, elles supposent en vertu de l'axiome, un objet étranger à l'objet et à l'attribut donnés et les dépassent.

Les règles de la découverte de la cause sont d'une grande simplicité, malheureusement d'autant plus difficiles à suivre.

1° La recherche des causes procède des attributs les plus généraux et les plus sensibles à la fois. Dans l'état actuel de la science, nous ne pouvons songer à découvrir la cause immédiate des êtres particuliers, à moins d'en faire des raisonnements hypothétiques ou par analogie. Nous ne connaissons ces êtres que par les attributs les plus complexes et qui renferment jusqu'aux différences propres à chacun d'eux.

2° Étant donné la recherche de la cause d'un attribut général et sensible, nous ne la découvrirons que dans un attribut différent et plus général que lui. Bacon avait déjà pressenti cette règle quand il disait qu'il fallait définir les formes de première classe par un genre plus connu de la nature.

3° L'attribut plus général et cause n'est donné que par les raisonnements par relation quantitatifs et comparatifs, ils établissent la coexistence dans l'espace et le temps avec l'attribut moins général et effet.

4° Enfin la cause est découverte quand nous sommes parvenus à nous former des deux attributs une notion une et identique.

Ces règles sont d'un justesse éclatante; mais expliquons-nous en termes moins abstraits : pour qu'un effet nous devienne intelligible, il faut qu'il soit, tout différent qu'il nous paraisse de sa cause, au fond de nature identique. S'il n'y avait point rapport d'identité, il n'y au-

rait point effet du tout, ou du moins l'effet nous resterait absolument inexplicable. Pour que la terre attire la pomme, il faut aussi que la pomme attire la terre; la propriété doit être la même. Pour que la chaleur produise de la lumière, pour que la lumière produise des effets électriques, il faut de toute nécessité des rapports d'identité entre ces divers effets et causes. La lumière n'est pas la chaleur, ni celle-ci l'électricité, pas plus que la pomme n'est la terre, et néanmoins pour qu'il y ait rapport de causalité, action d'un objet sur un autre, il faut qu'il y ait un élément identique en eux, de manière que l'effet produit soit simplement une résultante de données de même nature. La cause est toujours de même nature et proportionnelle à l'effet.

Certes, l'effet peut renfermer des éléments étrangers à sa cause, comme la cause peut renfermer des éléments qui ne concourent point à la production de l'effet; c'est là la question de la diversité des causes et de la diversité des effets. Mais considérée dans toute leur diversité infinie, dans la multiplicité des résultantes de causes diverses, et dans les variations sans fin des effets, la loi reste la même : la recherche de la cause ne sort du domaine de l'hypothèse et de l'analogie que par la découverte de rapports identiques existants entre les effets et leurs causes.

Cette affirmation paraîtra peut-être d'une grande hardiesse, elle est d'une simplicité et d'une évidence palpables, et elle est non moins absolue : l'action de toute cause qui n'est point de même nature que son effet nous est inintelligible. C'est la conséquence nécessaire de l'accord de toutes choses entre elles et des caractères de notre faculté de juger. En effet, pour exposer l'accord entre deux idées données, il faut que l'une exprime un rapport d'identité entre le sujet et l'idée qui s'y rapporte; le jugement n'existe qu'à cette condition. Or dans la recherche de la cause d'un effet produit, il y a d'abord le sujet auquel se rapporte l'effet, l'effet exprime donc déjà par lui-même un rapport d'identité; mais la même notion de l'objet effet est également en rapport avec la cause, et comme tel il est également en rapport d'identité avec elle, quelque inconnue qu'elle nous soit. Que nous parvenions donc à juger

de l'un comme nous jugeons de l'autre, par le rapport d'identité qu'impliquent à la fois et le sujet qui est cause, et le sujet auquel se rapporte l'effet, et nous formulons, nous découvrons une cause intelligible, car nous pouvons en juger, elle est contenue à la fois dans les deux données. Toute autre causalité établie par raisonnement hypothétique ou par analogie, quelle que puisse être son importance comme acheminement vers la causalité essentielle, se perd et devient indémontrable au bout de la première ou de la seconde affirmation; la probabilité subsiste, mais elle n'emporte ni évidence, ni nécessité.

En somme, pour que la cause devienne intelligible, il faut qu'elle devienne attribut, et elle suit comme telle les règles de la formation de l'idée de tout attribut.

C. Aussi ne devons-nous pas nous abandonner à l'illusion que nous donne ordinairement la découverte d'une cause essentielle, car aussitôt formulée cette cause devient attribut pour la pensée, et non une force propre, et suppose à son tour une nouvelle cause de son existence. Ainsi les corps s'attirent en raison inverse des masses, et c'est la cause pourquoi la pierre tombe et que le pendule oscille; mais pour cette raison la tendance des corps les uns vers les autres n'est pas une cause en elle-même; elle devient du coup un attribut identique dans les choses en rapport de causalité, et auquel la pensée cherche dès ce moment une nouvelle cause, et ne peut pas ne pas le faire. Est-ce la pesanteur, la gravitation, la force centripète, une force propre, est-ce la tension de l'éther? Ce ne sont, à leur tour, que des essais d'explications, des raisonnements hypothétiques ou par analogie, la cause pourquoi les corps tendent les uns vers les autres ne nous restera pas moins inconnue, jusqu'à ce que nous découvrions des rapports d'identité supérieure qui nous la dévoilent à son tour. C'est de toute évidence, nous ne nous y arrêterons point davantage; confondre la cause en soi avec la raison que nous pouvons découvrir, et les attributs avec la substance, en faire des forces et des êtres particuliers, c'est introduire, sous une autre forme, dans les sciences exactes, les sophismes des métaphysiciens.

Qu'une même cause produise des effets différents, ou

qu'un même effet soit le produit de causes diverses, la règle de la découverte de la cause ne change point: la chaleur rend liquide tel corps, gazeux tel autre, la chaleur reste la même, et elle n'agit sur les corps qu'en tant que ceux-ci renferment un élément identique à ce qui constitue la chaleur; que l'un le renferme en quantité moindre, l'autre en une proportion plus grande, l'effet sera différent, mais il ne changera point de nature; ces mêmes corps pour d'autres causes, la forme ou l'affinité, par exemple, peuvent différer l'un de l'autre, et de là la différence dans les effets. Il en est de même si nous voyons deux causes différentes produire un même effet, la chaleur et le frottement, par exemple, c'est que ces causes elles-mêmes renferment un élément, un attribut supérieur et identique. Quel est-il? Nous l'ignorons. Mais nous pouvons déjà prévoir un nouvel et admirable accord entre la pensée et la science des choses : de même qu'en jugeant de la diversité des attributs la pensée s'élève nécessairement à des rapports de plus en plus généraux, de même les effets et les phénomènes se ramènent forcément à des causes de plus en plus élevées et de plus en plus simples, jusqu'à identification de tous les effets dans les attributs premiers de la substance.

Et il ne saurait être question ici de facultés spéciales ou de méthodes particulières, d'attention, de comparaison, de division, etc.; comme méthodes, ce sont des mots vides de sens, qui ne représentent que des états particuliers de la pensée, tout au plus des fonctions, qui ne pénètrent point jusqu'aux lois fondamentales de l'activité intellectuelle.

Lois si simples, qui ressortent d'une manière si éclatante des axiomes et des perceptions, qui régissent la pensée aussi bien dans la formation de ses premières idées que dans ses immortelles découvertes, à tel point que pour résumer toutes les règles de la découverte, il nous suffit de dire qu'il ne faut point s'arrêter au souvenir et à la science acquise, mais qu'il faut continuer à penser.

Les difficultés d'application des règles de la découverte n'en sont que d'autant plus considérables; il faut tant d'efforts pour continuer à penser quand on trouve déjà tant de

peine à appliquer seulement ce qu'on sait et ce qu'on a déjà pensé. Aussi, pour ne pas compliquer davantage ces règles, nous sommes-nous borné à des exemples tirés des sciences physiques, quoique ces règles restent identiquement les mêmes et dans la découverte de la causalité historique et dans celle de la causalité morale; mais elles impliquent la science de principes tellement divers, et elles prennent des proportions trop considérables pour que nous puissions nous y arrêter pour le moment. Nous n'ajouterons donc que quelques lignes au sujet des découvertes par relation dans l'espace et le temps, pour résumer ensuite les conséquences et les règles d'application, qui dérivent du caractère général de la découverte.

CI. Ceux qui ont fait de l'attention et de la comparaison des méthodes particulières semblent n'avoir eu en vue que cette dernière espèce de découvertes. En effet, ce ne sont plus les rapports de notre science à notre pensée dans son besoin de certitude parfaite, ce ne sont plus des rapports d'attributs donnés, ni ceux des causes à effets qui y deviennent l'objet de nos recherches, mais c'est toujours quelque objet particulier, une fleur, une planète, une île, un continent, qui sont découverts et dénommés dans la direction du quatrième axiome. Et même dans les formules de relation pure, dans les lois physiques, il semble que la simple observation suffise et que la comparaison d'un moment donné à un autre moment de l'action d'une même force doive nous conduire de toute nécessité à la formule, à la loi de son action.

C'est une illusion : quelque attentifs que nous soyons aux herbes et aux fleurs, nous n'y découvrirons ni une espèce ni une variété nouvelle. Pour découvrir une fleur nouvelle, il faut connaître les fleurs connues, il faut être frappé par quelques différences propres à la fleur trouvée, et, pour être frappé par quelque différence, il faut en juger par les rapports que cette fleur renferme à d'autres choses. Il suffit d'être attentif pour trouver quelque chose, une plume, une pièce de monnaie, comme pour retrouver un objet perdu; mais pour découvrir un objet inconnu jusque-là il faut pouvoir en juger par les caractères et les rapports qu'il

renferme. Les découvertes que nous faisons d'êtres particuliers ont, sous ce point de vue, de l'analogie avec celles par lesquelles nous établissons les degrés de notre science; elles ont également pour point de départ la science acquise, mais dans les dernières, la découverte nous est donnée par les rapports qui existent entre la science et notre besoin d'une certitude plus grande, et dans les premières, c'est par les rapports particuliers que renferme l'objet à d'autres objets connus. Pendant des siècles on vit la vapeur d'eau soulever le couvercle des vases, mais Papin le premier vit un rapport d'identité entre ce fait et l'action des forces connues, et y découvrit un moteur. De même de la découverte de l'Amérique, elle fut en un sens une trouvaille, car Colomb ne la reconnut point l'ayant découverte; mais étant donnée la forme alors connue des continents et la forme sphérique de la terre, Colomb en saisit les rapports avec les attributs de toute sphère, et conclut que pour parvenir aux Indes orientales il suffisait de faire route vers l'occident; ce fut une découverte par analogie qui devint celle de l'Amérique. Mais Colomb, en trouvant le nouveau continent sur son chemin, crut aborder aux plages occidentales des Indes; le premier qui a vraiment découvert l'Amérique ce fut Améric, car il l'a reconnue pour une terre ayant ses caractères propres; Colomb n'en reste pas moins plus grand et plus hardi penseur. De même de toutes les découvertes de cette espèce, que ce soit un continent, une force, une planète, une fleur; l'attention ne peut nous servir de rien à les faire, mais la perception des rapports communs et différentiels de l'objet trouvé à d'autres objets connus en est la vraie cause.

Quant à la découverte des formules, des lois, des mouvements et forces, elle présente entièrement les mêmes caractères. Il ne suffit point d'observer un mouvement pour en pénétrer la loi; il faut à la fois observer le mouvement et en saisir les rapports avec nos fonctions de penser et de calculer les degrés, les instants, les distances et la direction.

Ces règles, d'une évidence parfaite, nous expliquent que l'attention et la comparaison ne nous font faire par elles-mêmes aucune découverte, comme elles nous expliquent encore

que les découvertes mêmes qui, en apparence, ne paraissent dues qu'au hasard, prennent en réalité leurs sources dans le développement général de la pensée, et appartiennent tout autant à leur époque qu'à leurs auteurs et ont leur moment d'apparition comme n'importe quel autre progrès dans les sciences et dans les arts. Que les Chinois trouvent la boussole et la poudre, ils n'y verront point les rapports que nous y découvrirons. Ce sont ces derniers seuls qui constituent la découverte, et ils dépendent non de l'objet trouvé, mais de la pensée qui lui donne sa vraie valeur.

CII. Ainsi par les découvertes par relation nous augmentons le nombre de nos données premières, et nous appliquons nos connaissances acquises; par les découvertes par attribution nous étendons au contraire les bornes de ces dernières, en les appliquant aux attributs inconnus des choses en accord avec elles; par les découvertes par causalité nous pénétrons les rapports des choses même par la formule de rapports supérieurs; enfin par les découvertes par identité nous formulons l'accord de la science acquise avec les principes absolus de la pensée.

Et comme nous avons vu ressortir les diverses espèces de raisonnements des jugements pris dans les divers sens des axiomes, de même il est facile de voir que les diverses espèces de découvertes ne sont, en réalité, autre chose que le retour des raisonnements à la perception immédiate des données qu'ils supposent et dans la direction de l'un ou de l'autre axiome. Enfin tout raisonnement impliquant les axiomes peut donner lieu à son tour aux diverses espèces de découvertes.

Mais à cette question toutes les difficultés d'application des règles de la découverte se présentent : nos perceptions ont des limites; nos idées se forment spontanément et nous ne pouvons disposer de leur contenu; enfin les découvertes comme le raisonnement, et le jugement comme la vérité, dépendent de la science acquise. Les règles de conduite que nous allons établir en dépendent donc également, et nous ne pourrons les donner que d'une manière fort générale en raison de la science même que nous possédons de la formation de l'idée.

Or, nos idées supposent les axiomes et les perceptions, d'où

d'abord la règle axiomatique : ne confondons jamais l'être que nous sommes parvenus à définir avec l'être en soi, les derniers attributs découverts avec la substance, les dernières causes avec la cause véritable, les étendues et les durées perçues avec le temps et l'espace absolus. C'est de toute évidence, car les dernières idées formées renferment de la même manière que les premières les axiomes, qui ne nous enseignent rien de leur objet ; n'imaginons donc pas des forces distinctes, des substances élémentaires, des êtres en soi ; car ils rendraient tout nouveau progrès dans la science impossible.

CIII. La règle qui régit la formation de l'idée nouvelle est de beaucoup plus difficile. Bacon a dit que pour parvenir à la définition des formes de première classe, il fallait procéder par des exclusions et des rejections convenables; si sa règle avait pu être admise, elle aurait rendu, comme les hypothèses des forces distinctes et contradictoires, l'induction et la découverte à jamais impossibles. Les différences se présentent d'elles-mêmes dans nos idées et données premières, elles nous étourdissent et nous écrasent ; distinguer les différences des différences serait ne jamais en sortir. La première découverte des hommes fut le premier jugement; il fut l'expression d'un rapport d'identité perçu entre des idees particulières formées; et leur dernière découverte portera les mêmes caractères : percevoir des rapports d'identité inconnus c'est découvrir.

Nous voyons un certain nombre d'objets, nous nous en formons des idées particulières, ces idées renferment des perceptions diverses, et sont les plus complexes par leur contenu ; que de ce contenu se dégagent les perceptions identiquement les mêmes, ce seront les premiers rapports perçus, rapports fort complexes encore, mais dont le caractère est de devenir l'attribut de tous les êtres auxquels ils peuvent appartenir, d'en devenir en quelque sorte la loi rudimentaire. L'importance donnée par l'antiquité aux idées générales ou aux idées abstraites objectivement prises n'eut point d'autres causes. Entre toutes les idées formées, c'était les idées générales qui devaient prendre d'abord les caractères de principes généraux. Ce devint la

doctrine de Platon; Aristote en donna la formule la plus parfaite; il vit que les idées générales se rapportant à l'ensemble d'un être étaient encore moins complexes dans leurs données que celles se rapportant à leurs parties et à leurs formes particulières; il distingua les attributs de genre et d'espèce des autres. Vint la grande découverte de Bacon qu'on a si peu remarquée; il vit que, pour arriver aux genres et aux espèces, il fallait définir tous les attributs si complexes dans leurs données, toujours différents d'un être à un autre, le chaud, le froid, le dense, le volatil, etc. Mais au lieu de s'arrêter aux caractères de la véritable induction, il crut que pour arriver à définir ces natures simples il suffisait de les distinguer. Les sciences physiques furent, en obéissant aux lois instinctives de la pensée, plus heureuses; le chaud et le froid sont devenus la chaleur, le lourd et le léger la pesanteur, le volatil et le solide la densité; elles ont simplement formulé des rapports d'identité entre les natures de Bacon qui n'étaient point simples. Notre science et la découverte des rapports d'identité en sont là aujourd'hui. Mais la pensée ne change pas dans ses lois, et elle continuera à saisir et à formuler de nouveaux rapports d'identité entre les forces premières de nos physiciens et les substances élémentaires de nos chimistes; la science n'étendra ses bornes qu'à cette condition; la définition et le jugement de ces forces et substances ne deviennent possibles que par elle. La science ne progresse qu'en se simplifiant.

CIV. Ce n'est là que le côté général et historique de la question; voyons le côté individuel : pourquoi appelons-nous les hommes qui ont fait toutes ces découvertes de grands génies? Nous en connaissons les raisons : la grandeur de la pensée ne consiste que dans la richesse des perceptions que contiennent les idées formées, et le génie ne fait ces grandes découvertes que parce que ses idées plus riches en contenu lui permettent d'autant plus facilement de distinguer les rapports identiques qu'elles renferment. Mais nous ne sommes point les maîtres de disposer de la formation toujours spontanée de nos idées.

Que chacun donc, dans la mesure de ses forces, concentre

en proportion son objet, et si nous ne pouvons observer un champ suffisamment vaste pour nous élever du coup à ces découvertes étonnantes, qui sont et resteront l'apanage du génie, restreignons-le, ayons recours aux diverses espèces de raisonnements, aux méthodes particulières, comparons, distinguons, analysons, augmentons, dans les limites tracées, le nombre des données particulières, mais, ne l'oublions pas, nous ne ferons une découverte qu'en percevant un rapport d'identité inconnu jusque-là; rapport souvent secondaire, pour le rendre complet, recommençons le même travail pour des donnécs différentes, mais de même espèce, et trouvons encore leur formule d'identité; rapport secondaire encore, mais qui, dans sa simplicité et dans ses différences avec le premier rapport découvert, permettra de saisir d'autant plus facilement le rapport supérieur et dernier. Et plus nous avancerons lentement, plus nous avancerons sûrement; le génie s'égare et dépasse souvent son but, la pensée générale et ordinaire avance toujours en ne procédant que d'évidences en évidences supérieures; elle prépare les données du génie, et à la longue y supplée, car son travail et la règle qui domine les efforts du génie sont les mêmes.

Mais toujours efforçons-nous d'être vrais, de ne jamais prétendre à la découverte d'un principe supérieur à celui auquel répondent nos données, et ne concluons jamais qu'à des données semblables. Les confusions, les distinctions sans fin, le sophisme, le ridicule se trouvent au bout de toute exagération de la portée de notre découverte. En effet, toute découverte représente un rapport d'identité, mais d'autant plus complexe que le rapport est plus inférieur. Si donc nous prétendons donner par elle la solution de différences qu'elle ne renferme point, et qui nécessiteraient une identité supérieure et plus simple, nous sommes forcé de confondre sous une même dénomination les divers éléments que notre découverte ne contient pas, de la prendre tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, et distinguer sous une forme ce que nous venons de confondre sous une autre, de faire violence à notre pensée même, et de nous perdre dans des contradictions et des explications chimériques; que les pas-

sions enfin, l'orgueil, la vanité s'en mêlent, et notre pensée même finit par se briser; nous devenons maniaques.

C'est en présence de tous ces abus, et qui ont comme les règles de la découverte les mêmes caractères dans toutes les directions des connaissances humaines, qu'on évoque, et de droit, la grande autorité de l'expérience; à défaut de notre pensée que nous ne guidons point, elle nous impose la mesure et nous rappelle à l'évidence. Mais l'expérience n'est pas une méthode, elle n'est que la justification de nos découvertes véritables, et pour la même raison, la contre-épreuve de nos prétentions exagérées.

CV. La seconde difficulté que nous rencontrons dans l'application des règles de la découverte sont les questions de la variation de nos perceptions immédiates, et celle de leurs limites. Au sujet de la première nous avons vu que, quelque différentes que puissent être les perceptions que divers hommes peuvent recevoir d'un même objet, cette diversité même a des limites, que les perceptions ne sauraient changer de nature, sans cesser d'être pensée et de devenir inintelligibles. Du reste, cette question se résume dans la seconde : jusqu'à quelles limites nos perceptions des attributs et des rapports des choses peuvent-elles s'étendre. Ainsi bornée, la difficulté présente encore tout un monde inconnu : quelles sont la portée et les causes des organes de la pensée? quels sont leurs rapports entre eux et entre leurs causes? — Nous ne savons que répondre à ces grandes questions, nous sommes encore dans l'enfance de la science, et bien des siècles et des époques de philosophie passeront encore avant qu'on en donne la solution.

Toutefois deux termes nous sont acquis et ils doivent nous suffire. Le premier sont les rapports qui existent de toute nécessité entre le monde extérieur et nos perceptions, et l'accord qui existe entre eux, quelle que soit notre ignorance à leur sujet. S'il n'y avait point rapport, il n'y aurait point perception, et s'il n'y avait point accord, il n'y aurait point jugement. En effet, tout attribut est une notion générale et non une notion particulière et immédiate; et si le premier attribut affirmé suppose déjà les perceptions d'idées particulières données et ne se rapporte en aucune manière immé-

diatement à son objet : nous ne percevons pas la blancheur, nous ne percevons pas le son, mais nous percevons telle chose blanche ou telle chose sonore; et si ces premiers attributs affirmés n'en sont pas moins vrais, les attributs nouveaux à établir le seront également et au même titre ; ils suivent, dans la formation de leurs idées correspondantes, la même loi et toujours nos perceptions seront en rapport et en accord entre elles et avec leur cause. De là une conséquence importante : le monde intellectuel de la pensée étant régi dans ses fonctions par les mêmes lois fondamentales que le monde physique, nous devons parvenir forcément, à mesure que nous nous élevons dans la perception des rapports d'identité contenus dans les attributs donnés, jusqu'à la formation même de notions qui correspondent à la fois aux lois fondamentales qui régissent la pensée et la nature des choses, et nous devons parvenir par suite à nous rendre également compte des causes mêmes de nos perceptions et de leur diversité.

Le second terme n'est en quelque sorte qu'un commencement d'application du précédent. Toutes nos perceptions étant en accord avec leurs causes et celles-ci en accord entre elles, il arrive que leurs attributs découverts peuvent nous servir à en découvrir d'autres, à dépasser les limites naturelles de nos perceptions, à en décupler, à en centupler la puissance. Nos analyses dynamiques et chimiques le démontrent suffisamment, analyses dans lesquelles les attributs connus, la réfraction de la lumière, le mouvement de l'aiguille aimantée, etc., servent à nous dévoiler des attributs ou des propriétés qui échappent à nos perceptions. Non seulement que la science et nos découvertes avancent toujours en s'élargissant et en se simplifiant en proportion, mais à mesure qu'elles progressent, elles mettent en quelque sorte le monde à notre service pour parvenir à sa connaissance.

CVI. Nous ne suivrons pas davantage les diverses règles d'application de la découverte, ce serait faire l'histoire de chacune de nos sciences et de ses données.

Toutefois nous y ajouterons quelques remarques : ainsi il n'est point nécessaire ni de connaître, ni d'énumérer tous les

cas particuliers pour établir avec évidence et certitude la moindre de nos inductions; il suffit que le rapport que nous affirmons ne le soit que relativement aux rapports qu'il suppose pour que tous les êtres particuliers, quel que soit leur nombre, qui renferment ces derniers, renferment également le premier. De même, nous pouvons conclure de certains rapports donnés à l'existence d'autres rapports impliqués dans les premiers, c'est encore une conséquence nécessaire de l'accord de tous les rapports entre eux. En effet, il n'est pas plus nécessaire dans les sciences naturelles que dans les mathématiques de connaître tous les rapports d'une donnée. La connaissance d'un angle et de deux côtés suffisent à la construction d'un triangle : de même Cuvier, ayant devant lui un os fossile, décrivit l'animal. Etant donné A et B et leurs rapports, il faut trouver ceux qui existent entre C et X renfermant les mêmes rapports. Le raisonnement de Cuvier ne fut pas autre chose : le système osseux est à la forme des animaux ce que tel os est à l'animal inconnu.

Cependant il ne faut pas exagérer la portée de cette comparaison, elle n'est juste que prise strictement dans le sens des mathématiques : que la solution soit contenue dans les données. Ainsi en disant : tous les hommes que je connais ont le cœur situé à gauche, donc cet homme que je ne connais point l'a également situé à gauche, n'est qu'un raisonnement par probabilité, comme les calculs de ce nom, et non un raisonnement par causalité essentielle, parce que nous ne connaissons point, sauf le simple fait, d'autres rapports existant entre la constitution d'un homme et la situation de son cœur; dans l'exemple de Cuvier, au contraire, la cause ou plutôt la condition principale de la forme des vertébrés est précisément le système osseux, et il y a, non pas simple relation, mais un rapport d'identité affirmé, et la conclusion relativement à la donnée particulière est prise entièrement dans le même sens et de la même manière.

Par ces dernières conséquences nous voyons d'abord comment la découverte des rapports et relations supérieurs deviennent à leur tour les raisons du sens et de la portée que nous accordons à nos jugements, et développent nos raison-

nements en leur donnant une valeur de plus en plus considérable, selon le degré et la portée de la découverte faite. Nous pouvons entrevoir encore que le raisonnement n'est en vérité qu'un calcul, ainsi que le croyait Hobbes, et qu'il procède non seulement par additions et soustractions, mais que nous y trouvons toutes les formes des mathématiques jusqu'aux puissances et racines; les mathématiques ne sont que l'expression des fonctions fondamentales de la sensibilité.

Enfin l'identité de nos raisonnements et des fonctions desquelles dérivent les mathématiques, ainsi que la nécessité d'arriver, par la découverte des attributs, à des attributs de plus en plus généraux et simples, achèvent de nous montrer également la possibilité de parvenir à la science parfaite des êtres particuliers. L'attribut général et sensible est identique en chacun d'eux, cependant il diffère d'un être à un autre; jamais la même couleur, jamais le même son ne se présentent dans les mêmes circonstances dans les idées immédiates des êtres particuliers, différences qui tiennent forcément à la diversité des attributs en rapport les uns avec les autres; mais ces attributs divers restent soumis aux mêmes lois d'existence et de découverte, de sorte que toutes les diversités possibles se résument dans quelques attributs généraux qui ne diffèrent qu'en degré dans leur action toujours la même des uns sur les autres. Nous en traiterons dans le livre de la doctrine.

CVII. Il nous reste à dire un mot de l'invention. Elle est la conception de rapports nouveaux par le moyen des idées formées, tandis que la découverte est la perception de nouveaux rapports dans les données mêmes. La différence est considérable, quoiqu'elle puisse paraître subtile à première vue.

En faisant l'analyse des perceptions, nous avons vu combien les idées qui en résultaient pouvaient varier d'un homme à un autre. Chaque homme a, rigoureusement parlant, sa manière à lui de juger des rapports des choses par les perceptions contenues dans ses idées, et une sottise, une naïveté inattendue sont des inventions au même titre qu'un

mot d'esprit ou une image saisissante. Toutefois l'invention ne commence à prendre véritablement corps que quand elle se trouve conçue dans tous les rapports qu'elle suppose ou peut entraîner après elle, qu'elle se trouve pour ainsi dire réalisée comme objet et comme existante de toutes pièces. En ce sens l'invention ne suit d'autres lois que la découverte, mais au lieu que celle-ci s'élève aux rapports d'identité et différentiels, et ne sort point du genre ou de la coexistence perçus, l'autre procède de rapports instinctivement donnés, et consiste à en formuler l'unité et l'ensemble au moyen d'autres rapports que le premier entraîne. Que l'instinct d'acquérir et de conserver devienne maladie, passion, avarice, il réagira forcément sur tous les autres sentiments, et le caractère de l'avare sera à celui d'autres hommes ce que cette passion est aux autres sentiments. Que nous parvenions à représenter l'avare dans sa lutte avec ses autres passions, dans la transformation que cette lutte leur a fait subir, que nous exposions le caractère de l'avare en lutte avec la société et avec lui-même, et nous inventerons. Certes, le génie a encore ici d'immenses avantages, le caractère qu'il concevra deviendra un type, et la manière dont il l'exposera, sera toujours pleine, entière, les rapports conçus seront les plus riches, les plus complexes, et cependant les plus simples. Les trois préceptes d'Aristote, unité de temps, de lieu et d'action ont été considérés comme des règles tyranniques; étant donnée une puissance suffisante de conception, elles en sont les conséquences nécessaires. C'est au contraire un signe de faiblesse que la multiplicité des circonstances, la diversité des sentiments dans un même caractère, le recours à des effets lointains ou à des oppositions trop vives qui ne relèvent point immédiatement du sujet. C'est de plus un signe d'erreur ou d'incapacité que les effets inutiles, les circonstances recherchées, et des données sans rapport avec le sujet; ils troublent le jugement et démontrent une conception insuffisante chez leur auteur. C'est de toute évidence; ces règles ressortent du caractère même du jugement.

Néanmoins, l'art romantique a son unité comme l'art clas-

sique, ils ne diffèrent qu'en degré; tandis que ce dernier ressort d'une manière aussi vigoureuse que naturelle des données acquises du moment, le premier, les données s'étant multipliées sans que la pensée ait progressé en puissance, cherche ses effets à produire, ses émotions à éveiller dans la multiplicité, la diversité, l'opposition des données mêmes. C'est en quelques mots l'histoire du progrès et de la décadence des arts et des littératures : toujours la pensée exige l'accord de tous les rapports conçus. Au commencement des civilisations, des données trop pauvres ne permettent que des essais informes; les données se développent jusqu'à présenter d'elles-mêmes un accord parfait avec la puissance intellectuelle et la sensibilité du peuple et de la race; c'est l'art à son plus haut degré de simplicité, d'unité et de grandeur; les données se multiplient, il faut rechercher les rapports, exagérer les effets, recourir aux plus d'éléments possible pour rester à leur hauteur; c'est la pensée qui se perd et l'art qui déchoit. Et il n'y a aucune règle, aucun principe qui puissent empêcher la décadence et faire refleurir les arts et les littératures; leur imposer les trois règles d'Aristote, leur demander des œuvres classiques, devient alors absurde; c'est leur ôter jusqu'à la dernière couleur et jusqu'à leur dernière énergie; l'art doit prendre ses effets dans les causes agissantes. C'est la conséquence nécessaire des lois de la pensée et des civilisations; jusque dans ces époques de décomposition, des moments d'éclat passager peuvent renaître à la suite de quelque influence étrangère, mais pour s'évanouir aussitôt. Nous verrons également en politique l'action de ces grandes lois de l'histoire, qui dérive autant de la personnalité, des caractères de la société que de la pensée.

CVIII. Comme règle générale, l'invention exige toujours l'accord de tous les rapports donnés, et de plus, elle l'exige de la manière la plus complète, la plus inhérente au sujet et à l'effet à produire du point de vue de l'analyse des idées, inhérence qui est d'autant plus complexe, mais qui est aussi pour la pensée spontanée d'autant plus simple, parce qu'elle se rapproche davantage des données particulières.

L'invention dans les arts mécaniques ne diffère en rien de

celle dans les arts libéraux : quelque complexe que paraisse la peinture de nos sentiments, de nos passions, de nos ridicules, de nos vertus et de nos aspirations, quelque évidentes et palpables que paraissent au contraire les données des arts mécaniques, toujours l'idée sujet renferme des rapports, et sa portée dans sa réalisation est d'autant plus considérable que les rapports qui en sont exposés se trouvent être à la fois plus intimement unis au sujet et plus complets et plus simples. Que nous disposions les moteurs et les leviers connus en vue d'un mouvement à produire, ou que nous groupions les ombres et les lumières, les caractères et les événements, nos passions et nos joies en vue d'élever, d'améliorer ou de charmer nos semblables, la règle reste la même; plus nous sommes capables de saisir et d'exprimer dans leur harmonie et leur accord les rapports donnés, plus notre pensée devient grande; elle devient, au contraire, d'autant plus petite que nous nous en éloignons, en nous abaissant vers les rapports secondaires.

Toutefois il ne faut pas que le génie nous fasse peur; plus un de ses chefs-d'œuvre est admirable, plus il est facile à comprendre, plus il nous élève et nous entraîne. Ce ne sont pas les perceptions qui nous font défaut, à quelques nuances près elles sont les mêmes, mais c'est leur richesse dans la formation de chaque idée; et ce que nous pouvons tous, c'est de parvenir par la patience et par l'étude à suivre par réflexion les mêmes règles, auxquelles le génie obéit instinctivement. C'est surtout facile dans les sciences, ce l'est moins dans les arts; la cause en est à notre connaissance insuffisante des lois fonctionnelles et organiques de la pensée. Ainsi les arts reposent entièrement sur des idées générales, exprimant bien des rapports d'identité, mais des rapports extrêmement complexes, qui nous sont inconnus dans leurs données premières, et dont la valeur dépend de l'étendue des rapports qui règnent entre toutes nos facultés de connaissance, entre notre mémoire, nos instincts, nos sentiments, nos sens. Aussi pour faire une méthode exacte des principes desquels procède chaque art, il faudrait que nous possédions, non pas la science des lois générales de la pensée, mais celle encore de

tous nos sentiments, de toutes nos impressions, celle, en un mot, des principes et des conditions de l'harmonie de l'organisme humain et de la pensée.

Pour les mêmes raisons encore, nous ne pouvons enseigner des règles particulières d'invention dans les arts mécaniques, quoique leurs données soient infiniment plus simples. Soit une machine à inventer, dont la résultante serait tels mouvements en tel temps, soit, d'un autre côté, la connaissance acquise de tous les moteurs et de tous les leviers; pour que l'invention se fasse, il faut que nous parvenions à concevoir à la fois les divers leviers en mouvement, les conditions d'action des forces motrices et, en même temps, l'accord entre le mouvement de certains leviers et les mouvements demandés et la force la plus simple possible de propulsion. L'instinct seul nous le donne; tout au plus un long exercice, une réflexion persistante peuvent-ils développer cet instinct en nous; un simple ouvrier le possède, il fait défaut à nos plus grands savants en mécanique. C'est par les arts que la pensée commence, c'est par la science qu'elle finit.

CIX. La question de la méthode générale, la seule que nous puissions enseigner ici, se résume donc en cette double règle : percevoir les rapports d'identité contenus dans nos idées formées, c'est à dire découvrir; exposer nos idées formées de la manière la plus complète dans leurs rapports conçus, c'est à dire inventer l'idée, définir le jugement; et l'idée comme le jugement peuvent devenir l'objet de nos recherches et de nos exercices.

Aristote crut pouvoir assigner des règles précises à l'invention des arguments dans la dialectique et dans l'art oratoire; il en fit les Topiques; le moyen âge en a abusé, le dix-septième siècle en fit justice. « Rien n'étouffe plus les bonnes « semences que l'abondance des mauvaises herbes, dit Port-« Royal; rien ne rend un esprit plus stérile en pensées justes « et solides que cette mauvaise fertilité des pensées com-« munes. L'esprit s'accoutume à cette fertilité et ne fait plus « d'efforts pour trouver les raisons propres, particulières et « naturelles qui ne se découvrent que dans la considération « attentive de son sujet. — On devrait considérer que cette

“ abondance, qu'on recherche par le moyen de ces lieux, est
“ un très petit avantage. Ce n'est pas ce qui manque à la
“ plupart du monde. On pèche beaucoup plus par excès que
“ par défaut et les discours que l'on fait ne sont que trop
“ remplis de matières. Ainsi, pour former les hommes dans
“ une éloquence judicieuse et solide, il serait bien plus utile
“ de leur apprendre à se taire qu'à parler, c'est à dire à sup-
“ primer et à retrancher les pensées basses, communes et
“ fausses, qu'à produire, comme ils font, un amas confus de
“ raisonnements bons et mauvais, dont on remplit les livres
“ et les discours. „ Il n'y a qu'une règle, et elle est la même en toutes choses, éloquence, dialectique, poésie, peinture, arts ou sciences, c'est de savoir penser, et elle consiste tout entière à concevoir et à exposer le sujet donné de la manière la plus simple, la plus naturelle et la plus claire possible.

En finissant ce que nous osons appeler la méthode naturelle, nous revenons à sa règle première : être simple et clair. En effet, exposer ou appliquer des rapports nouveaux, des pensées nouvelles de la manière la plus naturelle, c'est les concevoir autant que possible dans tout leur contenu; le faire de la manière la plus simple, c'est ne s'arrêter qu'aux rapports les plus évidents et les plus complets; et atteindre la plus grande clarté c'est les maintenir strictement dans le but que nous voulons atteindre et dans les sentiments que nous voulons éveiller.

L'éducation et l'instruction que nous donnons à la jeunesse n'ont une valeur sérieuse que pour autant que nous parvenions à enseigner à penser. Malheureusement on confond l'instruction avec l'éducation de la pensée, ou plutôt on ignore en quoi devrait consister cette dernière; de là tant de savoir inutile, tant d'intelligences qui, à bout d'efforts de mémoire, se trouvent épuisées et incapables d'appliquer la moindre de leurs nombreuses connaissances. Ce n'est ni le grec, ni le latin qu'il faut apprendre, mais l'esprit, l'imagination, le bon sens, la raison; les anciens et le dix-septième siècle sont d'excellents maîtres, mais ils ne sont maîtres qu'en proportion que nous parvenons à penser comme eux, et non

en proportion que nous apprenons les choses qu'ils ont pensées. Un homme qui ne sait que se souvenir est un vieillard, quel que soit son âge.

Un autre préjugé qui règne c'est la valeur exagérée qu'on a la mauvaise habitude d'attribuer à certaines découvertes. C'est troubler la justesse du jugement. Toutes nos idées sont dans une dépendance réciproque, et chaque nouvelle découverte a son jour et son moment ; ce ne sont ni le hasard, ni les circonstances, ni le génie qui en décident. Pour qu'une vérité soit reconnue, il faut un certain nombre de données proportionnelles à la portée naturelle de la pensée ; la plus belle découverte comme la plus facile est impossible sans le nombre de données suffisantes, comme sans elles, même en étant faite, elle peut encore rester inintelligible ou stérile dans ses applications. Le mérite des plus grandes découvertes revient à tous bien plus qu'à ceux qui les ont faites. Où commence celle de la gravitation? ses origines se perdent dans la nuit des temps. Pour comprendre la pensée individuelle, il faut la concevoir dans l'accord de toutes ses idées acquises, et pour comprendre la pensée générale, il faut la concevoir dans son histoire et dans l'accumulation successive de toutes ses conquêtes ; les plus grands génies n'ont fait qu'y ajouter une idée nouvelle, en suivant les mêmes lois que celles qui régissent la pensée de tout le monde.

DE LA DÉMONSTRATION ET DE LA PREUVE

CX. Il est difficile de penser; la plupart du temps nous ne faisons que nous souvenir à l'occasion de nos impressions. Il est plus difficile encore de percevoir des rapports nouveaux entre nos idées formées et d'en faire des idées nouvelles. Mais le plus difficile c'est de démontrer la vérité découverte à autrui. C'est qu'il ne s'agit plus ici de formuler l'accord entre nos propres idées, mais d'établir cet accord entre notre pensée et celle des autres. Combien d'inventeurs, et des plus grands, pénétrés de toute la justesse de leur œuvre ou de leur découverte, ont été impuissants d'en démontrer l'évidence,

il fallait le temps, l'oubli des passions et des préjugés du moment, une lutte parfois longue et pénible. Nos opinions, nos croyances, nos préjugés sont tellement enchevêtrés avec nos passions et nos sentiments, les uns et les autres constituent tellement l'homme, que la plus petite nouveauté le fait hésiter et que le moindre rien l'effarouche. C'est au point que la plupart des hommes se trouvent pénétrés des idées les plus baroques, mais qui sont si intimement unies à leurs meilleurs sentiments et à leurs plus nobles instincts, qu'ils se trouvent absolument incapables de s'en rendre compte; il faudrait les remettre dans les langes pour les faire revivre à la vérité.

En présence de ces difficultés, voyons la science que nous possédons de la démonstration. Il y a deux sortes de démonstrations, nous dit la logique, la démonstration par syllogisme inductif et celle par syllogisme déductif; cette dernière procède d'une proposition nécessaire pour en tirer l'évidence de la conclusion; la première remonte au contraire des données particulières à l'exposé de la proposition générale: Mais déjà Aristote avait refusé toute portée démonstrative à la preuve par induction, c'est un mode de démonstration qui n'a de valeur que pour convaincre les gens peu instruits; la seule démonstration, d'après lui, qui emporte évidence et nécessité, est celle des propositions particulières par leur principe essentiel, primitif dans le genre dont il s'agit. La science de la démonstration en est restée à ce point.

CXI. Loin de là, elle a rétrogradé; nous ne reviendrons plus sur la confusion qu'on a commise après Aristote entre les principes primitifs dans le genre, et les principes communs et les axiomes; car même en prenant la démonstration dans le sens strict d'Aristote, il semble que nous ne nous trouvons pas plus avancés. La seule démonstration qu'il regardait comme valable, ce fut celle par l'essence ou par la cause. Mais l'essence des choses nous étant inconnue, il ne reste que la cause, et toute cause, quelle qu'elle soit, du moment qu'elle est affirmée dans son rapport avec son effet, devient attribut à son tour, et suppose une autre cause; remonter de cause en cause, d'attribut en attribut, jusqu'à la

science de toutes les causes et de tous les attributs, serait en ce cas seulement démontrer. Science peut-être possible, mais que nous ne possédons point, elle serait celle de l'essence des choses.

Et néanmoins nous nous laissons instruire, convaincre, nous recevons même des démonstrations dont il nous semble impossible de douter. C'est en apparence une contradiction. Contradiction qui devient plus frappante encore si, loin de demander la démonstration absolue, nous ne nous arrêtons qu'à celles que nous acceptons. Pour démontrer une chose, dit-on, il faut le faire par une autre plus générale, qui est évidente et emporte l'existence de la première. Pourquoi par une autre?. — Parce que nous ne jugeons de la vérité inhérente à nos idées, les unes que par les autres. Pourquoi plus générale? — Parce que les idées généralement prises seules nous donnent les rapports contenus dans les idées particulièrement prises. Pourquoi évidente? — Parce que si elle n'était point telle, il faudrait recourir à une autre. Pourquoi enfin doit-elle en impliquer l'existence? — Parce qu'étant plus générale elle serait sans rapports suffisants avec l'idée à démontrer si elle n'en emportait point l'existence. Mais en réalité il n'y a aucune idée qui comme telle emporte de toute nécessité l'existence d'une autre; chacune d'elles existe par ses raisons propres. Nous pouvons juger d'une idée par une autre, mais nous ne démontrons point une idée par une autre.

Que nous envisagions donc la question de la démonstration du point de vue de la cause ou de celui des propositions évidentes, nous arrivons à la même contradiction. Et si nous poussons cette analyse encore plus loin, la pensée même finit par perdre toutes ses assises. Nous nous laissons instruire et convaincre et nous croyons avec une certitude pleine et entière à certaines démonstrations, à celles des mathématiques, par exemple, et cependant toute démonstration prouve, d'après les règles que nous venons d'en donner, qu'elle n'existe point et ne saurait exister. La pensée serait donc capable à la fois de recevoir et de ne pas recevoir une démonstration.

CXII. Ayons donc un peu de bon sens, ne jouons pas avec

les mots comme les prestidigitateurs jouent avec les gobelets. Autre chose est démontrer, autre chose est connaître la démonstration. Le seul Socrate en a compris le véritable sens; déjà son grand disciple n'en saisit plus les caractères. Platon crut que pour instruire et convaincre il suffisait de montrer à quelqu'un qu'il se contredisait lui-même sur la même chose, dans le même temps et au même point de vue, ce qui n'est en vérité que le forcer à devenir insolent; nous ne convenons point que nous manquons de jugement. Socrate, au contraire, prit un chacun dans ses idées propres et lui fit découvrir par lui-même la vérité qu'il voulait lui démontrer. Méthode qui exige une aussi grande délicatesse dans le toucher de la pensée d'autrui, qu'elle exige de la souplesse dans notre pensée propre, en même temps qu'une parfaite sûreté et précision de vue, dons en quelque sorte contraires et qui se rencontrent rarement réunis dans un même esprit. Personne ne se refuse à la vérité, elle est éclatante comme la lumière, mais, comme la lumière aussi, il faut la voir; elle ne se démontre pas. On a découvert une vérité, il faut la faire découvrir aux autres; ce fut la méthode de Socrate et c'est la seule définition de la démonstration.

Nous ne jugeons de la vérité d'une proposition, d'un jugement ou d'une idée que par la vérité inhérente à d'autres idées; qu'une proposition nouvelle nous soit donc présentée, du moment que les éléments nécessaires à son intelligence nous font défaut, les paroles qui l'expriment nous resteront inintelligibles; nous la croirons au contraire de toute évidence et d'une justesse parfaite, si elle se trouve d'accord avec nos opinions acquises; enfin, elle sera un paradoxe, une erreur, un sophisme, voire un danger social, si elle leur est contraire. Aussi, chose curieuse, est-ce dans le premier cas, quand nous n'avons aucune notion, même lointaine de l'objet à prouver, que nous en recevons le plus facilement la démonstration; il suffit alors d'instruire pour convaincre.

Aussi Aristote, et tous les philosophes après lui, se sont-ils étrangement trompés quand ils ont cru que la forme inductive ne démontrait point; elle seule démontre parce qu'elle fait découvrir. Ils ont pris la forme pour le fond. Que nous cher-

chions à démontrer à quelqu'un que les trois angles de tous les triangles absolument égalent deux droits, nous n'y parviendrons jamais, car toujours notre démonstration ne portera que sur tel ou tel triangle; chaque fois nous ne démontrerons le théorème que pour un cas particulier. Mais c'est celui auquel nous démontrons qui, passant d'un exemple à un autre ou même dans le premier exemple donné, doit comprendre que le fait est valable pour tous les triangles sans exception, que la démonstration renferme des rapports d'identité. C'est donc lui-même qui induit et se persuade, découvre en un mot; nous ne donnons que l'exemple et nous instruisons. Les expressions de tout, d'absolument, d'impossibilité, de ligne, d'angle, etc., qui représentent autant de fonctions de la pensée, ne servent qu'à lui indiquer la voie, mais ne l'y forcent point, car du moment que son intelligence rebelle ne s'attache qu'à l'exemple cité, au fait particulier, nous n'arrivons point à lui démontrer. C'est donc la pensée même qui, arrivée à saisir des rapports d'identité entre des exemples multiples, se démontre à elle-même. Quant à l'identité découverte, elle s'impose et n'a plus besoin de démonstration. C'est entièrement la même loi que dans la découverte, et la même encore dans les mathématiques que dans les sciences.

Que maintenant le rapport d'identité soit perçu, et que celui, auquel nous venons de démontrer l'égalité des angles à deux droits, cherche la valeur des angles aigus d'un triangle rectangle, nous lui répéterons l'induction faite, et il en fera une nouvelle, en affirmant leur égalité à un droit. Instruire et faire souvenir, voilà tout l'art de la démonstration scientifique; et le meilleur maître est celui qui choisit les exemples qui se coordonnent de la manière la plus simple, et le meilleur disciple qui saisit le plus rapidement leurs rapports.

Quant à nous, en philosophie, ne confondons plus la preuve et la démonstration. La preuve est toujours particulière, mais pour qu'elle devienne démonstration, il faut qu'elle renferme un rapport d'identité, et que ce dernier soit perçu par celui auquel nous voulons démontrer.

CXIII. Toutefois la preuve est également prise dans un sens général, mais c'est en la confondant avec la raison que nous donnons dans tout raisonnement. Nous avons vu les différences de la raison et de la cause, nous voyons maintenant celle de la raison et de la preuve. La raison n'est point la cause, la cause seule démontre, et elle ne le fait qu'en tant que nous la considérons dans le rapport d'identité que contiennent les effets. Hors de là elle devient attribut; cependant elle peut conserver son sens de cause relativement à tous les effets de même espèce, et c'est en ce sens que la cause peut devenir la raison des jugements particuliers se rapportant à ces derniers. Mais en la confondant, prise en ce sens, avec la preuve et la démonstration, nous ne devons pas oublier que jamais nous ne pouvons en faire un principe particulier et différent de l'effet à démontrer. L'affirmation syllogistique, que les prémisses doivent être admises, et que la conclusion doit y être contenue, supporte donc d'importantes restrictions : pour qu'un raisonnement soit démonstratif, il faut que la même induction ait été faite par les deux personnes, il faut que les prémisses soient admises, la cause en tant que cause; de plus, il faut que la pensée des deux s'arrête au même point, qu'ils considèrent la raison comme cause, sans demander d'autres preuves, et ne l'appliquent qu'à une conclusion qui n'en soit différente qu'en apparence, et présente le même rapport d'identité au fond. Aussi, le raisonnement ne démontre-t-il rien, et sa portée reste toute relative aux personnes qui l'admettent. Ce qui démontre, c'est l'induction faite, et ce qui est prouvé par les effets particuliers, c'est cette dernière; quant à son application à de nouveaux cas et à d'autres faits, elle n'a de valeur que s'ils sont pris entièrement dans le même sens que les preuves qui ont servi à la démonstration de la cause; enfin s'ils ne sont point pris dans le même sens, il peut y avoir sophisme des deux parts à la fois.

Les illusions que donne le raisonnement tiennent toutes à l'ignorance de ses véritables caractères, et à ce fait si simple que nous voyons bien les divergences de nos opinions, mais que le fond, les inductions et les preuves communes, nous

échappe complétement. Pour qu'un raisonnement démontre, il faut que sa démonstration se trouve toute faite dans la pensée, et que les preuves en soient acquises; alors d'un double consentement nous pouvons l'appliquer à de nouveaux cas, en faire en quelque sorte l'épreuve, et c'est cette dernière, l'épreuve, dont on peut dire à son tour qu'elle est démontrée par la raison donnée.

En réalité le raisonnement n'est autre chose qu'une simple application de la science acquise; en faire autre chose c'est se tromper grossièrement; mais c'est surtout se tromper que d'en faire la méthode déductive. Il n'y a pas plus démonstration par déduction, qu'il n'y a découverte par déduction; la pensée ne déduit rien de rien. Nous avons vu que l'expression d'induction ne représentait autre chose que la découverte et l'invention, qui reposent toutes deux sur les mêmes lois que la formation de la moindre idée et du moindre jugement. Quant à la déduction, elle n'est, comme le raisonnement, qu'une simple application des rapports contenus dans nos idées et nos jugements formés, et suppose comme telle, de toutes manières et dans toutes les directions, l'induction. Dans le fait de l'énonciation d'une proposition générale, il n'est pas donné que tel cas particulier y soit contenu, il faut que la pensée perçoive le rapport, et toute perception de rapport est une induction; nécessairement c'est elle encore ici, comme toujours, qui démontre, accorde et consent.

Il semble néanmoins qu'il y ait une différence entre la pensée qui procède de faits particuliers pour s'avancer vers l'inconnu et la même pensée qui ne saisit que des rapports entre une proposition générale et des faits ou des principes auxquels elle peut se rapporter. Elle s'évanouit au moindre examen; ainsi Cuvier, dans l'exemple cité plus haut, en donnant la description d'un animal d'après la vue d'un seul de ses os, ne fit qu'établir les rapports entre un fait particulier et une loi générale qu'il connaissait, celle de la dépendance qui existe entre la forme et le système osseux des animaux; il déduisit, ce n'en fut pas moins une grande et belle induction. Et quand nous procédons d'idées particulières données

pour nous élever à l'intelligence d'une loi générale, comme Galilée ou Newton, certes, l'induction est plus éclatante encore, mais en réalité elle n'en diffère en rien; c'est la même induction à des degrés différents, et ce n'est que pour autant que nous voulions désigner cette différence que nous pouvons appeler cette dernière induction proprement dite, et l'autre déduction, mais à condition de ne pas en faire une distinction absolue. Les deux procédés dérivent évidemment de la même loi intellectuelle, ils ne diffèrent que par les données acquises, et non par eux-mêmes; ce ne sont point deux facultés, c'est une même faculté, et cette faculté c'est la même, que nous percevions les rapports entre des données particulières, ou entre une loi générale et quelques données ou principes particuliers.

CXIV. Mais parfois, et finalement toujours, notre pensée ne contient point identiquement les mêmes données que celle d'autrui, et par suite non plus les mêmes rapports, soit par cause d'une différence d'éducation et d'instruction, soit par cause d'une différence dans le développement de nos moyens et de nos organes de connaissance. Dans ce dernier cas il faut descendre au niveau de celui auquel on veut démontrer, et avancer pas à pas pour arriver à convaincre. Dans le premier cas, au contraire, quand les raisons qu'allègue l'un ne paraissent point d'accord avec les raisons de l'autre, et qu'elles se rapportent néanmoins, quoique prises dans un sens différent, aux mêmes faits, ou bien, quand l'induction démonstrative, loin d'avoir été faite par l'adversaire, rencontre dans sa pensée des raisons supérieures qui s'opposent à la possibilité même de cette induction, alors la démonstration devient d'une impossibilité complète, surtout quand la raison suprême de l'accord des opinions de l'un et l'autre fait également défaut des deux côtés. On s'adresse alors en vain à l'homme tout entier, c'est en vain qu'on fait tour à tour appel à l'évidence inhérente à tous nos moyens de connaissance, aux sens extérieurs, au sens intime, aux instincts, à la conscience, à la mémoire, c'est en vain qu'on s'arme de toutes pièces pour triompher d'un adversaire également armé de toutes pièces, c'est en vain qu'on se fait orateur pour charmer, plaire, entraîner, et qu'on s'efforce

d'exposer la vérité à démontrer dans tous ses rapports et dans son accord même avec la pensée contraire, celle-ci résistera. Et si parfois on triomphe, jamais on ne persuade; l'impression première passée, l'ancien homme surnage avec ses préjugés et ses croyances. Il n'y a en réalité que le temps et l'éducation qui persuadent, celle-ci parce que la pensée se trouve vierge de tout parti pris, celle-là parce que par l'action fatale des lois qui la régissent, la pensée arrive insensiblement, à travers la succession des générations, à se rendre de plus en plus compte de la portée de ses connaissances, et à se convaincre des évidences et des rapports véritables contenus dans les idées. Le genre humain vit sa pensée; il en épuise une à une toutes les données.

CXV. Mais dans tous les cas, dans les plus rebelles comme dans les plus faciles, tout l'art de la démonstration ne consiste qu'en celui de faire induire, de faire penser à autrui nos idées propres : un certain nombre de données se présente à moi dans un rapport de coexistence inconnu dans sa cause, je complète mes notions acquises par la recherche de leurs rapports propres, l'identité de certains d'entre eux me frappe, et j'en essaie une formule, mais telle donnée lui échappe encore, telle autre reste sans accord avec elle; je reprends mon travail, je transforme ma formule et je la simplifie; enfin le rapport d'identité s'établit et j'aperçois toutes les données, ni en nombre ni en étendue, mais en elles-mêmes, dans leur accord entre elles. Que je continue encore et que j'examine les rapports de la nouvelle idée acquise jusque dans ses relations à elle-même, dans l'espace et le temps, et jusque dans son accord avec les fonctions fondamentales de la pensée, et je donne la loi de son existence. C'est la découverte dans les sciences; dans les arts c'est le même phénomène, sauf que les rapports à formuler sont plus étendus dans leur contenu. Que je veuille maintenant démontrer ma découverte, je ne saurais songer à en faire l'histoire, ce serait faire celle de la pensée. Quelquefois nous parvenons à en indiquer la marche générale, le plus souvent elle est le produit de mois et d'années d'efforts, dont le caractère, sinon le but même, nous échappait complétement

jusqu'à ce que l'ordre et l'accord se soient naturellement établis. Nous sommes donc forcés de concentrer le fait de la découverte dans ses moments ou dans ses données principales. Que maintenant nous procédions d'abord par les données ou par la formule du rapport découvert, c'est une simple interversion qui dépend, non de la découverte, mais de la connaissance que nous possédons de la pensée de celui ou de ceux auxquels nous désirons démontrer. Enfin la démonstration sera parfaite, quand nous serons parvenus à leur faire faire la même induction.

Peu importe le nombre des données et des preuves que nous invoquerons, ou les diverses espèces de raisonnements que nous emploierons, car nous pouvons nous contenter des données extrêmes, comme nous pouvons aussi employer toutes les formes possibles de raisonnement, procéder par hypothèse, par analogie, par limitation, par négation, etc., toutes dépendront, non de la découverte, mais de l'impression que nous voulons faire et de la connaissance que nous possédons de la pensée des autres. Mais toujours le résultat final sera le même, et la certitude et l'évidence qu'emportera la démonstration restera en proportion de la facilité intellectuelle et des données acquises de ceux qui reçoivent les preuves.

CXVI. Que les rapports maintenant, que nous voulons démontrer, soient d'une simplicité extrême comme dans les mathématiques, ou excessivement complexes comme dans tous les arts, la règle est et reste la même. En réalité, l'exposition d'un chef-d'œuvre, de quelque nature qu'il soit, n'est qu'une démonstration.

Ce qui est difficile dans l'intelligence des principes et des lois naturelles de la pensée, c'est de se faire à la fois à leur grande simplicité et à leur immense variété et étendue. Ainsi dans cette distinction de la démonstration en tant qu'elle emporte évidence et certitude comme exposition de rapports d'identités fort simples, comme dans les mathématiques, ou de rapports fort complexes, comme dans les arts, et qui ne se manifestent que par l'unité et l'accord de l'ensemble, il paraît qu'il y ait de toute nécessité des éléments fort différents. Il n'en est rien cependant; la démonstration reste la

même, et, comme la découverte, elle ne varie qu'en degrés. Toute démonstration dépend de la pensée de celui qui doit la recevoir, et elle est plus ou moins parfaite selon l'unité qui ressort de son objet, et que nous faisons concevoir par notre exposition.

Ce fut une illusion de croire qu'il y avait des principes absolument indémontrables, tels que les axiomes; nous avons vu qu'ils pouvaient être soumis aux interprétations les plus diverses; les exposer dans leur véritable portée n'est en réalité que les démontrer. Comme ce fut encore une illusion de l'antiquité que sa croyance dans l'indémontrabilité de l'accident, du hasard, du toujours autre : percevoir le moindre de leurs rapports, les juger seulement, c'est déjà frayer le chemin à la découverte de leur cause et à leur démonstration. De même est-ce encore une illusion que l'opinion de ceux qui prétendent que les vérités mathématiques seules permettent une démonstration pleine et entière, et que les vérités des autres sciences, comme celles des arts, ne sont susceptibles que d'une démonstration imparfaite, que ces dernières surtout n'étaient susceptibles d'aucune, qu'on ne peut que disputer des goûts et des couleurs. Descartes a pensé que Dieu aurait pu créer des intelligences pour lesquelles deux et deux fussent cinq; on a ri de l'hypothèse du grand penseur, on a compris un peu moins bien que lui toute la grandeur de Dieu; en effet, rien n'empêche qu'il n'existe sur quelque globe des êtres intelligents qui pensent en quelque sorte comme les pierres tombent, à mouvement accéléré. Notre hypothèse est absurde, mais elle démontre que les principes mathématiques ne nous paraissent absolus que parce qu'ils expriment les fonctions fondamentales de la sensibilité; quant à leurs rapports, ils se démontrent identiquement de la même manière que toutes les vérités des sciences exactes, il n'y a qu'une différence de contenu. Il en est de même encore du goût et des couleurs, de l'esprit et de l'imagination. La Bruyère a dit qu'il n'y avait qu'un point où la pomme pouvait être mûre, qu'en deçà et qu'au delà elle l'était trop ou pas assez. Le tout est de connaître le vrai point, le meilleur goût, le véritable esprit, ce qui est en deçà ou au delà est toujours faux ou

mauvais, non en principe, mais comme produit d'une sensibilité et de sentiments ou bien trop grossiers ou bien maladifs. Comme il n'y a qu'une vérité, il n'y a qu'une perfection, mais il y a des degrés dans l'une comme dans l'autre, et pour les démontrer il faudrait les connaître, sinon il faut les abandonner à nos instincts et au développement, à la marche naturelle de la pensée; mais, en principe, tous sont démontrables et ils le sont de la même manière : en proportion des données qu'ils renferment, des rapports qui nous en sont connus.

Enfin il n'y a point de démonstration absolue; elle ne saurait être que le produit d'une science absolue. Nous en traiterons dans le livre de la doctrine.

LIVRE III

LA DOCTRINE

DE LA SCIENCE ET DE LA CERTITUDE ABSOLUE

I. Nous avons défini la philosophie : l'art de découvrir et de coordonner une série d'idées au sujet des principes des choses, de manière à satisfaire notre besoin de vérité par l'évidence des données admises et la nécessité des conséquences qui en dérivent. Or, nous venons de voir que toute déduction de conséquences n'est en réalité qu'une induction nouvelle, la découverte de rapports inconnus contenus dans les données générales relativement à des faits ou à des principes particuliers ; ce n'est point la découverte pleine, entière, franche, nette, d'un principe ou d'une formule entièrement nouvelle contenue dans des données de même ordre, mais c'est la découverte des rapports que contiennent les lois ou les formules découvertes au sujet de nouvelles données particulières, ou des mêmes données prises dans un autre sens, dans le sens de l'objet. Nous venons de voir en outre que les principes premiers de la pensée sont les axiomes et les perceptions, ces dernières nous donnant l'être relatif, les attributs, les effets, les étendues et les durées réelles, les premiers nous faisant affirmer l'être en soi dans l'être perçu, la substance dans les attributs, la cause en dehors des effets, le temps et l'espace

au delà des durées et des étendues mesurées. Or, si tels sont les principes premiers de la pensée, tels sont aussi les principes premiers des choses, car la pensée pose l'être, elle conçoit la substance, elle suppose la cause, le temps et l'espace infinis au delà de toutes les données de ses perceptions. Mais les axiomes ne nous enseignent rien au sujet de la nature de l'être, de la substance, de la cause, de l'infini et de l'éternité. Les idées n'existent pas moins, que sont-elles? que représentent-elles, non pas en elles-mêmes, mais dans le sens de leur objet, comme principes premiers, non seulement de la pensée, mais de toutes choses?

La solution de cette question fait l'objet des doctrines en philosophie. De prime abord elle semble insoluble. Les axiomes ne nous enseignent rien au sujet de la nature de l'être, de la substance, de la cause, du temps et de l'espace, ils nous les font simplement et absolument penser; comment les idées qui en dérivent pourraient-elles nous enseigner davantage? — Mais là n'est point la difficulté, car en admettant les idées absolues, strictement dans le sens des axiomes, elles pourraient néanmoins nous conduire sans confusion et sans sophisme dans leurs rapports avec la science acquise, à une science de plus en plus parfaite. Aussi est-ce seulement dans cette possibilité que gît la difficulté. Comment est-il possible que, considérant les idées absolues non plus comme simples phénomènes de la pensée, mais dans leur objet, et dans l'être absolu qu'elles emportent, nous puissions jamais parvenir à établir un rapport quelconque entre elles et la science acquise? D'après les lois de la pensée il faut percevoir un rapport commun pour pouvoir juger d'une donnée quelconque, et les idées absolues sont données premières non seulement comme axiome, mais encore comme objet; pour pouvoir déterminer les caractères de ce rapport il faudrait donc découvrir un principe supérieur à l'absolu lui-même, et en même temps à notre science acquise, tandis que en réalité nous ne distinguons l'être absolu de l'être relatif, la substance en soi de l'attribut, la cause absolument première des effets, l'étendue et la durée réelles de l'espace et du temps infinis, que parce qu'il nous est impossible de leur

assigner un rapport quelconque; les données de la science sont bornées en tous sens, limitées, déterminées, et l'objet des idées absolues se présente au contraire sans bornes, sans limites, sans détermination aucune; il n'y a donc ni rapport commun, ni découverte possible d'un principe supérieur qui le représenterait et permettrait un jugement quelconque.

II. Et néanmoins le rapport existe et il existe de toute nécessité dans la pensée qui, au sujet de la science bornée qu'elle possède, se pose la question de la science de l'absolu. Ce n'est pas une pensée en vertu de laquelle nous cherchons une certitude de l'absolu, ce n'est pas une autre pensée en vertu de laquelle nous établissons la certitude réelle. C'est donc mal poser la question que de demander : y a-t-il un rapport entre l'infini et le fini, l'absolu et le relatif, car nous ne nommons l'un l'infini, l'autre le fini, l'un l'absolu, l'autre le conditionné, que parce que nous ne voyons aucun rapport entre eux, quoiqu'il existe. Et c'est se perdre fatalement dans une sophistique sans fin que de chercher un rapport qui se trouve nié dans la manière même dont nous posons la question. Nous ne connaissons point la substance, la cause, l'infini, l'éternité, l'être en soi, et nous nous demandons comment ils existent en eux-mêmes et par eux-mêmes? — C'est ne rien demander. — Nous ne connaissons pas même la nature de l'idée qui les représente, ni celle de la pensée qui nous conduit vers elle, et nous voulons, grâce à notre ignorance, résoudre la question de leur être en soi; c'est absurde.

La question est mal posée : les rapports entre l'absolu et le relatif, l'indéterminé et le déterminé, l'infini et le fini nous échappent, nous ne pouvons donc en juger dans cette direction. Mais les rapports entre les idées absolues, en tant que produit de la pensée et comme représentant les axiomes, quelque inconnues qu'elles nous soient dans leur objet, ces rapports nous sont donnés. Nous avons vu les axiomes et les perceptions produire non seulement les idées absolues et le besoin d'une certitude absolue, mais encore toutes nos idées particulières, générales et abstraites, de même que nos jugements, nos raisonnements, nos découvertes et nos démonstrations. La

question se pose donc d'une manière fort nette : la pensée peut-elle parvenir, sans préjuger en rien de la nature de l'être absolu, mais en continuant dans sa voie aussi simple que naturelle, en ne recherchant toujours que les rapports et l'accord de ses idées acquises, à une certitude et à une science absolue?

III. Et d'abord ne confondons pas la science de l'absolu ou la science que pourrait avoir l'Être absolu avec la science absolue en tant que science humaine. La première serait la connaissance de ce qui nous est inconnu, ce qui renferme une contradiction dans les termes, et donnerait beau jeu au scepticisme; du moment que l'inconnu devient objet de science, il est connu, or, notre science est toujours déterminée, limitée, en accord avec notre pensée, qui est elle-même déterminée et limitée, elle ne saurait donc jamais parvenir à la connaissance de ce qui est indéterminé et illimité en soi, sans cesser par le fait d'être telle qu'elle est. Nous ne jugeons d'une idée que par une autre, par les rapports qu'elles contiennent, et il nous faudrait penser des rapports qu'elles ne contiennent pas pour juger de l'absolu en soi; laissons donc ces prétentions chimériques. Aussi quand nous parlons de science absolue, nous n'entendons que la science que les hommes peuvent acquérir, et nous ne nous demandons qu'une chose, si cette science peut devenir parfaite et entraîner par suite une certitude absolue. Or, chaque idée est absolument, en ce sens qu'elle ne peut pas ne pas être telle qu'elle est, et les idées absolues n'ont pas plus de valeur que toutes les autres : elles sont. Et comme nous ne jugeons d'une idée que par une autre, que par celle qui représente les rapports de données diverses entre elles, la science parfaite, absolue ne saurait être également autre chose que le jugement de toutes les idées par tous les rapports qu'elles renferment, et ceux-là donnés, la pensée se trouverait dans une impossibilité complète de juger de ses idées autrement qu'en pleine évidence et en toute certitude. En effet, pour qu'il en fût autrement, il faudrait que la pensée pût sortir d'elle-même, dépasser à la fois et ses perceptions possibles et les axiomes, qu'elle pût penser sans pouvoir penser, et acquérir une certitude plus

parfaite et une évidence plus grande que la plus parfaite certitude et évidence possible.

Il semble bien que nous puissions imaginer des mondes et des choses sans rapport avec le nôtre, comme des intelligences à mouvement accéléré ; c'est une illusion, ce ne seraient plus des intelligences ; l'imagination la plus fantasque ne consiste que dans l'union des rapports donnés par la pensée et d'après les lois qui la régissent ; seulement plus le rapport conçu sera lointain, plus notre imagination sera vive. Ce n'est que si nous pouvions imaginer des êtres qui seraient et ne seraient pas à la fois, qui seraient sans substance et sans cause, qui existeraient en dehors de l'espace et du temps, que nous produirions des idées qui seraient sans rapports aucuns avec notre pensée ; et encore en admettant cette possibilité, les attributs, les effets, les actes de ces êtres inintelligibles, nous ne les représenterions que par des perceptions formées, à moins de supposer que nous puissions cette fois produire, non pas des rapports, mais créer de rien, sans cause et sans substance aucune, les perceptions mêmes. Loin donc de pouvoir imaginer quoi que ce soit, hors les rapports contenus dans la pensée et ses données acquises, nous ne pouvons pas même concevoir leur possibilité. Utopie et chimère ! les séjours infernaux et célestes, les paradis et les enfers ne sont composés en réalité que de débris fort informes du monde réel. Ce qui ne contient aucun rapport avec la pensée ni avec ses données, ne saurait être ni perçu, ni pensé, ni supposé, ni parlé, n'existe absolument pas pour nous.

IV. Il en résulte d'un côté que la science absolue ne saurait consister que dans l'accord de la pensée avec elle-même, et dans la connaissance de tous les rapports contenus dans ses idées possibles ; et d'un autre, que la connaissance parfaite de l'objet des idées absolues ne saurait également consister que dans celle des rapports de ces idées aux données acquises et à la pensée elle-même. Or, dans leur rapport avec la pensée, ces idées sont l'expression des axiomes, des lois absolues qui emportent la plus haute certitude et évidence ; nous ne pouvons pas ne pas penser l'être, la substance,

la cause, l'espace et le temps, et les penser absolument ayant formé ces idées. Dans leur rapport avec les données acquises, au contraire, leur interprétation est essentiellement relative à ces données mêmes.

Ce fut toujours en proportion de leur science que les hommes interprétèrent le grand Inconnu, l'Être par qui tout est : ils le transportèrent d'abord en tout ce qui frappe et étonne, le tonnerre, l'immensité, la voûte des cieux; les origines, les traditions, les grands phénomènes, les objets extraordinaires, servirent ensuite à sa définition, jusqu'à ce que la pensée arrivât à l'établir au nom de principes en apparence absolus et immuables, l'être réel, le mouvement, l'intelligence ordonnatrice, le tout, les parties, pour le dégager de là encore en l'interprétant au nom de données de plus en plus vastes et élevées, et pour arriver à le confondre finalement avec l'idée même. Mais l'idée encore ne le donne point, elle n'est absolue que relativement à elle-même, en tant qu'elle est, elle n'est en rien absolue relativement à la science qu'elle nous enseigne, ni relativement au jugement que nous pouvons porter sur elle, et qui dépend toujours d'une autre idée; et son contenu même ne devient objet de science que par la formation incessante d'idées nouvelles.

Nous ne paraissons donc guère plus avancés en restreignant la science absolue à la connaissance de tous les rapports que renferment toutes nos idées possibles relativement aux idées absolues; et si nous accordons même que cette science constituerait toute la science et toute la certitude que nous pouvons acquérir ou imaginer, et qu'elle serait vraiment la science exacte et parfaite de toutes choses intelligibles et perceptibles, nous n'en sommes pas plus avancés : nous jugerons toujours des dernières idées formées par de nouvelles idées : les idées, comme leurs objets, paraissent infinies en nombre et en quantité.

La difficulté est beaucoup moins sérieuse qu'elle ne paraît : percevoir des rapports entre diverses données c'est en faire une idée unique; comme telle l'idée formée ne représente plus diverses données, mais une seule, contenue dans des choses diverses, quels que soient leur quantité et leur nombre. De

plus, les premières données ne sont diverses et multiples que parce qu'elles contiennent des rapports divers, rapports qui, devenant à leur tour l'objet de nouvelles perceptions, de nouvelles idées de plus en plus générales, deviennent également uniques et simples, quel que soit leur nombre. Que la pensée enfin perçoive les rapports de ces idées acquises à ses fonctions propres, et elle produira des idées plus simples encore, emportant une certitude et évidence égale à celle des notions absolues. Ainsi à mesure que la pensée juge de ses idées, malgré elle et fatalement elle simplifie sa science acquise.

Qu'elle acquière de nouvelles données premières, le même phénomène se renouvellera par le fait qu'elle est pensée. Qu'elle arrive, au contraire, à reconnaître l'insuffisance, l'erreur des idées émises, et elle dépasse son travail. Mais cette insuffisance et cette erreur, elle ne les reconnaîtra encore qu'à la condition de découvrir des idées représentant des rapports plus complets et plus étendus. Quelle que soit donc la force ou la faiblesse naturelle de notre intelligence, sa connaissance des rapports des choses sera toujours en raison directe des rapports découverts, c'est à dire que plus nous arriverons à concentrer les données dans leurs lois et leurs formules les plus générales, plus s'étendra la portée de notre science et la facilité de l'augmenter.

V. Toute la question de la science absolue se résume donc en celle-ci : y a-t-il des rapports fondamentaux entre les lois primordiales qui régissent la nature des choses et celles qui régissent la nature des idées, et la pensée peut-elle les atteindre? et ses lois découvertes entraînent-elles le jugement de chacune de nos idées par tous les rapports qu'elle implique?

La réponse est fort simple : ces lois existent, quelque inconnues qu'elles nous soient, par le fait que les choses existent et n'existent que par les rapports qu'elles renferment entre elles et avec la pensée. Ce qui serait sans rapport avec la pensée ni avec ses données n'existe en aucune manière, n'est ni perceptible, ni intelligible. Les lois primordiales constituent à la fois la nature réelle et intelligible de la pensée et de son objet, mais à une condition; que nous ne

les confondions pas avec les lois absolues, les axiomes. Ces derniers constituent l'acte même de penser dans ses caractères propres, les lois fondamentales, au contraire, représentent les conditions d'existence et d'action de cet acte lui-même. En un sens, il est vrai, les axiomes sont également l'expression de rapports qui existent entre nos idées et notre acte de penser, mais c'est seulement comme formule se rapportant à des idées formées, comme dans le jugement, le raisonnement, etc.; en réalité, ils ne sont autre chose que l'acte considéré en lui-même, en dehors de toutes ses données, ils sont toujours les mêmes en chacune de nos idées, invariables et ne produisent par eux-mêmes ni aucune idée, ni aucune diversité entre elles. C'est au contraire des rapports primordiaux et divers qu'ont les choses entre elles et avec la pensée que dérivent la diversité et la multiplicité dans nos données et dans nos idées, que dérivent encore les idées absolues mêmes, en ce sens qu'elles sont le produit de la pensée se percevant dans ses idées formées; idées absolues qui, comme telles, sont en accord à la fois avec les lois primordiales et les axiomes, et ne nous deviennent intelligibles et justiciables qu'en proportion que nous connaissons les deux éléments de la question : les axiomes et les lois primordiales.

Comme représentant les axiomes, les idées absolues sont de toute évidence, ne peuvent pas ne pas être pensées; dans leurs rapports, au contraire, avec les lois primordiales, elles sont considérées comme leur principe et leur raison d'être et nous paraissent alors absolument vides, inconnues, insaisissables, mais uniquement par une faute des plus grossières; ainsi les axiomes représentent notre manière de penser les rapports, quels qu'ils soient, et les idées absolues employées dans ce sens et formulées comme rapport de la pensée à son objet, emportent la même certitude, ce qui est a substance, a cause, etc. Mais, en ce sens aussi, nous ne les considérons simplement que comme données, et nous ne leur attribuons aucune autre valeur que celle que la pensée leur accorde spontanément; ainsi nous pouvons dire que l'être existe dans l'espace et le temps

absolus, que la substance est cause, que la cause est substance, mais nous n'avançons en rien pour cela la science de leur portée objective ; c'est comme si nous disions que le cercle est une ligne courbe, nous n'y procédons que du connu au connu. Mais ce devient un sophisme quand nous prétendons définir par là l'inconnu en soi. Et c'est précisément ce que nous faisons quand nous soutenons que les idées absolues sont vides et insaisissables ou qu'elles sont adéquates dans leurs rapports avec les lois primordiales des choses. Par elles-mêmes ces idées ne nous donnent que ce qu'elles nous montrent et pas autre chose, et si nous nous efforçons de déterminer par elles les lois primordiales mêmes, qu'elles ne nous enseignent point, nous tombons forcément dans une suite sans fin d'illusions et de prétentions impossibles, à la suite desquelles nous arrivons forcément à la négation de ces idées ; un excès nous jette dans l'excès opposé ; une faute de réflexion dans une autre. Ainsi les lois fondamentales de l'être, de la substance, des causes, de l'étendue et de la durée réelles, que nous connaissons, nous sont inconnues, et il nous suffit d'oublier un moment un des termes de la question, leur caractère inconnu, pour qu'à l'instant la confusion s'établisse entre cet inconnu même et les idées absolues auxquelles nous le rapportons par suite et forcément, en nous demandant si les propriétés primordiales des choses sont absolument, infiniment, éternellement, cause de toutes choses et la substance même. Ce qui équivaut à nous demander : est-ce que l'inconnu est l'inconnu? ou bien, est-ce que le connu est l'inconnu, le déterminé l'indéterminé, etc.? Questions absurdes, et qui furent de tous temps le fort des sophistes, et la raison du double et inconciliable courant que nous avons rencontré dans leur histoire.

VI. Tâchons donc de mettre un peu de précision dans nos jugements. Nous ne savons absolument pas si les propriétés fondamentales des choses sont par elles-mêmes, si elles sont la substance, la cause, l'infini, l'éternité ; tout ce que nous savons c'est, d'un côté, qu'elles nous sont inconnues, et d'un autre, que si elles existent ce n'est qu'à la condition d'être intelligibles et de se rapporter à

une substance, à une cause, à être dans l'espace et le temps.

Ce que nous savons encore c'est qu'elles sont conformes à la nature même de notre intelligence et conformes à notre manière de penser, et que le genre humain peut parvenir à leur connaissance, quelque lointaine qu'elle soit : ce qui est sans rapport avec la pensée ne saurait être intelligible, ni par suite exister; et ce qui est intelligible ne l'est qu'à la condition de la diversité des données et de la perception de rapports identiques qu'elles renferment.

Ce que nous savons encore c'est qu'il n'y a point deux pensées, qu'il n'y a point deux méthodes, il n'y en a qu'une comme il n'y a qu'une vérité, et que, pour arriver à la découverte des lois primordiales, la pensée humaine doit procéder entièrement de la même manière que dans la formation du moindre de ses jugements; remontant de rapports en rapports, à mesure qu'elle juge et connaît, elle doit arriver à leur connaissance en proportion que sa science des choses se développe.

Ce que nous savons encore c'est que les lois primordiales, quels que soient leur substance, leur cause, leur être absolu ou déterminé, leur existence dans l'espace et le temps, sont limitées dans leur nature, attendu que tout ce qui est limité et borné les renferme, les choses comme les idées, les mondes comme les choses; il n'y aurait ni diversité, ni multiplicité, ni science d'aucune sorte, si les lois primordiales, quelque immenses qu'elles fussent, n'étaient point diverses et multiples elles-mêmes, si elles ne se limitaient les unes les autres, et ne fussent point limitées en elles-mêmes, tout en se complétant pour former le tout.

Ce que nous savons encore c'est que si les axiomes forment le point de départ de la science humaine, la découverte des lois primordiales en est aussi la fin; impossible de penser, de juger au delà, leur conquête constituerait la science la plus haute à laquelle l'esprit humain pût atteindre, et dans laquelle seule aussi il pût trouver une satisfaction complète : l'accord de la pensée avec elle-même. Car la découverte de ces lois seule peut lui donner des jugements par identité

absolue, l'exposé d'une idée par tous ses rapports, la connaissance d'un objet dans tous ses attributs, celle de l'univers enfin dans la formule de toutes ses propriétés et de ses phénomènes.

Ce que nous savons enfin c'est que du moment que le genre humain parviendrait à cette science, il posséderait par le fait la science absolue, jugeant des idées et des choses par tous les rapports qu'implique leur existence intelligible et réelle, et en même temps supposant à ses lois et aux propriétés dont elles sont la formule, une substance, une cause, une existence dans l'espace et le temps, avec la même évidence et avec la même certitude qu'il pense les axiomes contenus en chacun de ses jugements, et sans pouvoir demander, et sans pouvoir soupçonner même de nouvelles preuves, de nouvelles démonstrations, toutes les données se trouvant dans un accord parfait entre elles.

VII. Certes, il y a de quoi effrayer l'esprit en songeant que pour arriver à une certitude parfaite il nous faille arriver à ce degré de science. Et cependant sans commettre de sophismes, il n'y a point d'autre solution, parce qu'en dehors d'elle il n'y a que pensée incomplète, et la pensée incomplète est toujours l'erreur.

Ne connaissant pas, il est vrai, les propriétés primordiales, nous pouvons nous laisser entraîner à prétendre que nous ne pouvons pas non plus les connaître, et que rien ne prouve que la pensée humaine à travers les siècles à venir puisse les atteindre, qu'au delà des rapports connus elle puisse toujours en découvrir d'autres, et encore de nouveaux. C'est renouveler, sous une autre forme, le sophisme de Zénon d'Élée, que le plus rapide ne peut atteindre le plus lent parce qu'il y aura toujours un espace infiniment divisible entre eux. Les propriétés fondamentales des choses sont et elles sont immuables, en accord aussi bien avec la pensée qu'avec la diversité et les bornes inhérentes à chaque chose, et pour que la pensée puisse ne pas les atteindre, il faudrait qu'elles fussent limitées et illimitées à la fois, finies et infinies en même temps et en elles-mêmes et dans les choses, tout comme l'espace, dans l'argument de Zénon, est divisible et indivisible à la fois.

Mais on peut prétendre encore, et à cause de la même ignorance, que sans cesse de nouvelles propriétés peuvent surgir du vaste sein de la nature. Mais c'est également ne pas comprendre la question et confondre des données essentiellement différentes : les rapports des choses peuvent changer et changent sans cesse, sans que pour cette raison la nature des propriétés primordiales puisse se modifier ; tous ces changements n'en sont que les effets nécessaires, à moins de supposer qu'il n'y ait point changement en elles, mais création continuelle de propriétés nouvelles et création de rien ; mais en ce cas il faudrait qu'il y eût, non pas changement, mais une instabilité absolue dans les choses; toutes étant en accord entre elles, il faudrait qu'il y eût un bouleversement complet à l'apparition de la moindre propriété nouvelle.

Aucune de ces opinions ne peut se soutenir, et encore moins prétendre à une certitude et à une démonstration quelconque. Si nous ne pouvons parvenir à la connaissance des propriétés fondamentales, soit qu'on les suppose infinies en nombre ou en soi, soit qu'on admette une création continuelle, il n'y a science ni certitude d'aucune sorte. Ou bien le genre humain, parti du fond d'une vallée, monte vers le sommet d'une montagne, et voit des horizons de plus en plus vastes s'étendre devant lui; ou bien, comme le polype au fond d'un océan infini en tous sens, chacun de nous asseoit sa demeure sur celle d'un autre, tout en élargissant sans cesse le cercle, sans espérance, sans jamais pouvoir arriver à la lumière de cet océan sans bornes.

La sophistique moderne en est bien arrivée à prétendre, et le soutient encore, que cet océan infini était la lumière même, et que le polype, se développant dans son sein, c'était l'océan parvenu à la conscience de lui-même. Nous paraissons plaisanter, notre image n'est que trop juste. Du moment qu'il n'y a point de limites dans les attributs primordiaux des choses, nous ne sommes en vérité que des polypes; nous ne parviendrons même jamais à démontrer sérieusement que nous sommes des polypes perfectionnés. Car tout

degré de perfection, comme toute différence, supposent des rapports supérieurs, et ceux-ci en supposent d'autres, causes à la fois des différences et des rapports inférieurs. Tant que nous ne considérons que les données immédiates, il y a certitude et évidence, quelles que soient les hypothèses que nous émettions; mais du moment que nous comparons, que nous jugeons, nous posons des rapports, et leur raison d'être et leurs limites existent aussi bien dans le premier que dans le dernier jugement possible. Admettre qu'il n'y ait point de limites dans les rapports fondamentaux des choses, c'est renoncer à jamais à démontrer que hors l'acte actuel il y ait une certitude possible. Attachés à l'acte immédiat et spontané, comme le mollusque à son rocher, nous réagissons à notre manière contre les impressions extérieures, mais nous ne nous élevons point au dessus d'elles. Doute, liberté, science, arts, morale, croyance, perfection, tout s'évanouit dans des actes toujours inconnus et des réactions toujours indéfinissables. L'homme est polype à sa manière, le polype est homme à la sienne.

Dans toutes les hypothèses contraires nous faisons argument de notre ignorance, oubliant que l'inconnu ne peut devenir matière à preuve, et que, si nous y persistons, ce n'est qu'en forçant et en interprétant d'une manière incomplète nos données acquises pour pouvoir les confondre, afin de suppléer à notre ignorance. Comme dans l'argument de Zénon, la division inconnue de l'étendue réelle se trouve confondue avec notre faculté de pouvoir toujours diviser une étendue pensée, de même l'hypothèse d'attributs primordiaux infinis en eux-mêmes ou en nombre, repose entièrement sur la confusion des idées absolues avec les attributs réels, perceptibles et intelligibles. Ce n'est point là raisonner; les attributs connus sont limités en eux-mêmes, se limitent et se définissent les uns les autres dans la science acquise, que ce soit dans leur perception immédiate ou dans leurs rapports ; si donc nous devons parvenir à leur science parfaite, ce n'est qu'à la condition qu'ils soient et restent tels; c'est la conséquence nécessaire des lois de la perception, du jugement et de l'intelligence.

DES CATÉGORIES DE L'ÊTRE

VIII. Les rapports fondamentaux qu'ont les choses diverses et multiples entre elles ne nous sont intelligibles qu'en tant qu'ils sont susceptibles de devenir l'objet de perceptions des identités suprêmes contenues dans les choses mêmes; comme tels, ces rapports constituent les propriétés, les attributs primordiaux de l'être réel, et les formules de leurs manières d'être dans l'espace et le temps seraient les lois premières des choses. Elles nous sont inconnues; mais elles existent, si l'être réel doit nous devenir intelligible, de plus, elles existent en toutes choses, étant les lois primordiales, desquelles toutes choses dérivent; il suffirait donc que nous connaissions absolument tous les rapports que renferme une seule idée, pour que nous en possédions la science.

La possibilité de leur découverte n'est donc point aussi éloignée ni aussi désespérante qu'elle le paraît à première vue. Quel que soit le nombre des objets qui renferment un même rapport, ce rapport est connu du moment qu'il est perçu, et il appartient à tous les êtres semblables; de même les attributs premiers nous seraient acquis du moment que nous posséderions les données nécessaires à leur perception. Néanmoins, ces données nous manquent, et nous ne pouvons point songer à les établir d'après la méthode, la seule parfaite, des raisonnements par causalité essentielle, procédant de rapports identiques en rapports identiques supérieurs; ce ne serait plus chercher, ce serait posséder la science absolue. Quant aux quelques lois générales que nous connaissons, et auxquelles nous voyons les mondes soumis dans leurs mouvements avec une uniformité et une régularité si admirables, ces lois ne nous conduisent en rien au delà, elles ne nous enseignent ni les propriétés fondamentales dont elles dérivent, et elles nous enseignent encore moins les rapports qu'elles renferment avec tous les êtres particuliers et divers, et avec nos idées, et avec notre pensée. La science est trop pauvre et ses

données sont par trop insuffisantes ; de la pensée à la vie, de la vie à l'être organisé, de celui-ci à l'être inorganique, et de tous aux masses et à l'étendue réelle, il y a un nombre considérable de rapports qui nous sont inconnus. Nous ne pouvons donc point songer encore, et nous ne le pourrons point de longtemps, à parvenir à la découverte des propriétés primordiales, en la poursuivant de rapport en rapport plus général et immédiatement supérieur, en suivant cette voie si pleine et si entière de la pensée, la seule qui emporte évidence, certitude et démonstration.

Tout ce que nous pouvons actuellement faire, c'est d'en rechercher la solution de la manière la plus conforme à la science que nous possédons de la pensée, laissant de côté la grande induction, la véritable découverte, pour ne nous arrêter, comme dans toutes les doctrines, qu'à la découverte secondaire, à celle des rapports qui dérivent de l'application des lois générales de notre intelligence aux principes particuliers des choses, et en ne nous tenant qu'à la nécessité et à l'évidence des conséquences.

Mais nous le ferons avec cette grande différence que nous resterons parfaitement convaincus qu'en revenant aux lois de notre intelligence, et en induisant les nécessités qu'elles renferment dans leurs rapports avec la question particulière des principes et des propriétés primordiales, les conclusions ne dépasseront point les lois connues, mais y resteront contenues tout entières, que nous ne marcherons point vers une science absolue, mais vers une science essentiellement relative, toute nécessaire qu'elle puisse nous paraître. Aussi, ne pouvant enseigner les propriétés primordiales de l'être d'après les règles complètes de la découverte et de la démonstration, mais suivant une induction imparfaite, les désignerons-nous par le terme philosophique de catégories de l'être, afin que, quelque nécessaires et vraies qu'elles puissent paraître à nous et à d'autres, personne du moins ne se laisse entraîner à des illusions toujours dangereuses et à une confusion toujours déplorable entre la découverte et l'induction déductive.

IX. Platon le premier a établi les genres suprêmes de

nos idées dans l'objet : l'être, le mouvement, le repos, le même et l'autre; mais ces genres ne représentaient que l'être en soi, l'être en principe ; ils sont franchement hypothétiques, préjugent des natures qu'il aurait fallu rendre d'abord intelligibles par leurs attributs et leurs propriétés, et supposent, du point de vue de leur intelligence, des catégories et des rapports supérieurs.

En ce sens, les catégories d'Aristote ont une portée plus sérieuse : essence, quantité, qualité, etc.; ce furent véritablement des genres attributiels; mais elles supposent la distinction de l'essence et de l'accident; et il n'y a point d'accident pour la science, et s'il y a des essences, elles nous sont ou bien inconnues, ou bien elles sont les lois qui régissent les choses et dont les idées générales, les genres et les espèces, ne sont que l'expression première et rudimentaire. De plus, les catégories d'Aristote ne représentent que les manières d'être les plus générales de l'être objectif, la pensée ne s'y trouve comprise que comme partie d'une espèce particulière d'essences, de l'essence ayant vie, entéléchie parfaite. Ce fut une seconde faute, car si la pensée pose les catégories de l'être, c'est dans la pensée aussi bien que dans son objet, que nous devons en découvrir la formule.

Ce fut le point de départ de Descartes ; seul il comprit le véritable sens des catégories de l'être, comme représentant les propriétés primordiales et comme existant à la fois dans les choses et comme intelligibles par elles-mêmes. « Toutes « les propriétés, nous dit-il dans les Principes, que nous « apercevons distinctement dans la matière, se rapportent « à ce qu'elle peut être divisée et mue selon ses parties, et « qu'elle peut recevoir toutes les diverses dispositions que « nous remarquons pouvoir arriver par le mouvement de « ses parties. » Il en fit les tourbillons et en dérive l'univers. Malheureusement il en rendit la démonstration et l'intelligence impossibles par cette autre conséquence qui dérive également de sa méthode : la distinction absolue de l'être étendu et de l'être inétendu qui pense.

Locke, par ses idées simples, ne s'en éloigna point ; quant à leurs successeurs, ils ne s'attachèrent qu'aux difficultés et

proposèrent d'autres solutions, sans voir que le caractère général de la méthode les rendait impossibles. Si le monde extérieur n'est qu'étendue, parties et mouvement, ou s'il est, dans la matière, encore solidité, comme le croit Locke, comment le moi qui n'est qu'inétendue et pensée, peut-il s'en rendre compte? et comment les idées complexes peuvent-elles en naître sans une intervention miraculeuse, ou sans des hypothèses inintelligibles, telles que les causes occasionelles, la substance infinie infiniment modifiée ou les monades?

Aussi Kant finit-il par ne voir dans les catégories que la pensée et ses concepts nécessaires, quoiqu'il avouât que toutes nos connaissances commençaient par les sensations; les impossibilités accumulées trouvèrent leurs dernières conséquences dans ses antinomies, car leur affirmation fut contradictoire à ses catégories. Si nos connaissances commencent par les sensations, il faut avant toute chose qu'elles soient en rapport avec le monde extérieur, et que celui-ci renferme les mêmes éléments premiers que la sensation, sinon aucune perception, ni aucune intelligence, ni aucune application des fonctions et des concepts de la pensée à l'objet des sensations n'est possible.

X. Du moment donc que la pensée, en vertu de sa nature propre, se rend immédiatement compte de l'existence des choses, ce n'est qu'à la condition qu'il y ait rapport entre les propriétés extérieures et les propriétés de la sensibilité; il n'y a intelligence et perception qu'à cette condition. Il faut de plus que leurs propriétés soient les mêmes et ne diffèrent qu'en degrés; il n'y aurait aucune possibilité d'intelligence et de perception de ces rapports mêmes, c'est de toute évidence : ce qui est sans rapport aucun avec la pensée ne saurait être ni perçu ni pensé par elle, et pour qu'il y ait rapport entre des choses diverses, telles que la pensée et son objet, il faut qu'il y ait, en tant qu'il y a rapport, identité en chacune d'elles. Enfin il ne peut y avoir diversité dans les choses mêmes, comme de la chose à la pensée, qu'en tant qu'il y a des propriétés multiples et qui ne diffèrent qu'en degrés, mais non de nature.

Il y a donc de toute nécessité, si le monde et la pensée doivent nous devenir intelligibles, s'il y a vraiment science, des propriétés fondamentales et multiples et qui sont communes, à la fois, à la nature de la pensée et à celle des choses, et desquelles dérivent toutes les diversités que nous remarquons dans nos idées et dans leur objet, quelque grandes qu'elles puissent nous paraître et quelque immense que soit leur nombre; et ces propriétés seules sont vraiment primordiales et forment les catégories de l'être intelligible.

Quelles sont-elles?—La substance ne nous est donnée ni dans la perception de l'objet, ni dans celle du moi, mais l'existence de la substance de l'un comme l'existence de celle de l'autre ne sont affirmées qu'à l'occasion de leur perception, c'est donc par la perception que la pensée pose l'être attributiel, et comme telles les catégories premières sont contenues à la fois en chacune des idées formées et en chacune des choses perçues. Or, en remontant des idées immédiates et des perceptions qu'elles contiennent aux données de plus en plus générales et de celles-ci aux données les plus abstraites de la sensibilité, nous rencontrons la manière propre à la pensée de suivre ses données premières dans ses fonctions de les percevoir, et nous produisons les idées de formes : les formes régulières, mathématiques, abstraites. Si donc l'objet doit nous devenir intelligible, ce n'est qu'à la condition que la forme pensée et la forme attribut soient identiques et dans la pensée et dans l'objet, qu'elles ne diffèrent qu'en degrés, qu'elles suivent les mêmes lois et se réduisent aux mêmes formules.

Deuxièmement : comme l'idée formée par les perceptions suppose la substance sans la donner, de même elle suppose la cause, et elle la suppose comme différente du contenu immédiat de l'idée; si donc encore la cause relativement à l'objet donné doit nous devenir intelligible, ce n'est qu'à la condition qu'elle représente un rapport d'identité entre l'effet produit et la cause productrice, et il y a encore identité fondamentale entre le monde extérieur et les perceptions, une même cause, une même force qui, selon ses diversités de degrés, produit les effets divers en nous et hors de nous, et permet l'action

du monde extérieur sur notre sensibilité, et la réaction de celle-ci sur nos organes et leur action extérieure.

Troisièmement : toute forme et toute force qui lui est inhérente, sont conçues comme existant dans l'espace et le temps, elles sont donc étendues et durent, et les formes et forces diffèrent entre elles à la fois et par leurs degrés et par leur situation respective.

Forme, force et situation sont donc les catégories de l'être, et toutes les propriétés et tous les attributs des substances et des causes, de l'étendue et de la durée réelle en dérivent; et ce qui n'a point forme, et ce qui n'a point force, et ce qui n'a point situation nous est absolument inintelligible.

XI. Les catégories de l'être sont une conséquence nécessaire de la nature de l'idée, ou plutôt elles sont l'expression la plus élevée et la plus simple des rapports qui existent entre les choses et les perceptions, et entre ces dernières et les axiomes. Mais elles sont entièrement dépendantes dans leur usage comme dans leur interprétation de la science que nous possédons des uns et des autres; et si nous pouvons affirmer, en pleine évidence, que la connaissance absolue d'une chose n'est autre que celle des formes dont elle se compose, des forces qu'elle renferme et de sa situation relativement aux autres choses et relativement à ses propres parties, et si nous embrassons par elles bien l'ensemble de l'objet, notre science réelle, quoi que nous fassions, ne s'en trouvera en rien sensiblement augmentée : l'objet dans sa nature propre ne nous reste pas moins inconnu, car il nous faudrait posséder les formules de ses formes et de ses forces et de leurs relations diverses, pour que nous puissions nous rendre un compte parfait de l'ensemble de son contenu, de ses rapports à lui-même et à toutes choses et à la pensée. Il ne suffit point des expressions de forme, de force et de situation pour nous faire comprendre la portée des catégories de l'être, il faudrait que nous puissions les réduire aux formes, aux forces et aux situations réelles et premières de l'être même.

Mais là ne font que commencer les difficultés. S'il y a forme, quel rapport y a-t-il entre la forme et ses parties? qui est-ce

qui est véritablement forme, est-ce la partie, ou est-ce la résultante des parties? et si les choses diffèrent entre elles, est-ce dans leurs parties ou seulement dans leur somme? ou bien est-ce par la situation respective des parties, ou par leur situation relativement aux autres choses?—Et, s'il y a force, cette force est-elle unique ou est-elle multiple? et si elle est unique, comment peut-il y avoir des effets divers? et si elle est multiple, il y a des forces diverses, et comment peut-il y avoir alors rapport entre elles? Nous ne sommes point la lumière, nous ne sommes point la chaleur, nous ne sommes pas le mouvement, et la chaleur, le mouvement, la lumière que nous percevons sont encore moins leurs propres causes dans les objets. Enfin si les situations des choses sont différentes et diffèrent d'un objet à un autre, d'une partie à une autre, et d'une perception à une autre, comment peut-il y avoir rapport général et identité?

Et toutes ces difficultés ne sont encore que les moindres. Nos idées comme les objets sont forme, force et situation; quelle forme, quelle force et quelle situation? Si elles sont différentes les unes des autres, comment peut-il y avoir une résultante unique et indivisible, la conscience du moi? Et, si elles ne sont point différentes, comment peuvent-elles être formes, forces et situations différentes? De plus, les idées sont non seulement en rapport entre elles, mais elles sont encore en rapport avec le monde extérieur; si le rapport est identique, sommes-nous la même chose que le monde sensible; et si le rapport n'est pas identique, comment peut-il y avoir rapport et action de nous sur le monde et du monde sur nous? De plus encore, le moi est, le monde est hors de lui, et admettant que la sensibilité et le monde extérieur soient dans un rapport d'identité, quel rapport y a-t-il en ce cas entre les lois axiomatiques de la pensée, qui dépasse toute donnée de la sensibilité, et cette même sensibilité? Enfin, quel rapport y a-t-il entre la substance, la cause, l'infini et l'éternité, dépassant toujours nos perceptions, et les formes, les forces et les situations de ces dernières et celles de leur objet? Et, si nous poursuivons jusqu'à admettre des limites dans les formes, forces et situations primordiales, comment

peut-il y avoir solution au sujet de l'être absolu, et si nous n'admettons point ces limites, comment la pensée peut-elle atteindre une science et une certitude parfaites?

XII. Ces difficultés et ces objections, dont nous pourrions encore augmenter le nombre, n'ont, en réalité, comme toutes les déductions extrêmes en philosophie, d'autre valeur qu'une exagération de l'hypothèse; par cela, il est vrai, elles en font, d'un côté, ressortir les lacunes, mais, d'un autre, elles en outrent également le sens et la portée, et finissent par des contradictions inintelligibles. Prenant tantôt les expressions dans leur sens inconnu, nous leur demandons, dans toutes nos objections, une explication que l'idée qui y est attachée ne contient pas, et tantôt nous les forçons à cette explication, sans posséder leurs rapports à nos autres idées, par lesquelles seules cependant cette explication serait possible. Aussi n'est-ce que pour nous mettre en garde contre l'une ou l'autre faute que nous avons soulevé ces difficultés.

La question est celle-ci : pouvons-nous, par la connaissance exacte des formes et forces premières et par celle de leurs situations, parvenir à nous rendre compte d'une manière parfaite de l'essence des choses? Or, la réponse est évidemment affirmative, car nous ne pouvons ni percevoir, ni concevoir l'intelligence de l'être attributiel en dehors de ces catégories, et tout attribut quel qu'il soit s'y ramène de toute nécessité. Mais pour cette raison nous n'en possédons pas moins qu'une science toute relative, en proportion des connaissances que nous possédons de la nature des choses. Ce sont bien en un sens les rapports primordiaux que nous affirmons exister, mais en un autre ce ne sont aussi que des rapports particuliers, découverts dans nos idées mêmes; ce ne sont point, nous le répétons, leurs lois générales, dont la connaissance parfaite ne saurait être que le dernier produit d'une science parfaite. Si donc les formes et les forces extérieures nous paraissent inconciliables avec notre moi et ses formes et ses actes propres, c'est simplement parce que nous ignorons aussi bien les formes et forces extérieures et leurs rapports entre elles, que celles qui constituent notre

moi. Aussi les objections que nous venons de faire renouvellent-elles sous une autre forme les phénomènes de toutes les sophistiques; nous y considérons en deux sens différents une même notion, selon que nous l'appliquons au monde extérieur ou à nous-mêmes, et nous admettons comme connu en un sens ce que nous regardons comme inconnu dans un autre.

Les catégories de l'être, nous ne pouvons les affirmer et les admettre qu'en raison directe de la science que nous en possédons, et nous devons les prendre toujours dans le même sens, que nous les rapportions soit au moi soit au monde extérieur, quel que soit le peu d'explications et d'éclaircissements que nous y trouvions. Elles ne constituent point la science absolue, mais elles sont, du point de vue de nos données acquises, les conditions de cette science, et de plus elles sont, comme produit de notre science actuelle, essentiellement hypothétiques, quelque nécessaires et évidentes qu'elles paraissent. Ne l'oublions point, ce serait sortir de la vérité que de leur accorder une autre valeur, soit dans le sens objectif, soit dans le sens subjectif. Nous ignorons aussi bien quelles sont les formes réelles, les forces et les situations véritables des choses, que nous ignorons leurs formes, leurs forces et leur situation dans le moi; nous ne savons qu'une chose, c'est que partant des caractères de l'idée et du jugement, il faut qu'il y ait rapport d'identité entre elles pour que le monde et le moi nous deviennent intelligibles. Elles représentent les propriétés, les lois et les rapports fondamentaux des choses, mais elles ne les sont pas ; produits de la pensée, réfléchissant ses connaissances acquises, elles sont bien plutôt de simples règles de conduite, et toutes les difficultés et objections se résument à savoir, non pas si elles sont ou si elles ne sont pas possibles, mais s'il faut les accepter comme guides dans la recherche des propriétés et lois primordiales. Et c'est en maintenant rigoureusement ce point de vue, le seul juste, que nous pouvons poursuivre sans crainte les conséquences et applications qui en dérivent, et rechercher leur accord avec la science dans son développement actuel.

Pour donner une autre réponse, il faudrait que nous accomplissions le travail de toutes les sciences, que nous épuisions du coup les efforts du genre humain dans les siècles, et que, procédant d'une donnée particulière quelconque, nous démontrions tous les rapports qu'elle implique, et en elle-même et avec toutes choses. Ce serait la science absolue et non les trois idées abstraites que tout le monde possède, et que nous n'appelons les catégories de l'être qu'avec toutes les restrictions possibles, de peur de nous abandonner à des prétentions sans fondement.

XIII. Dans les doctrines d'Anaxagore et de Leucippe, la forme fut la résultante des parties infiniment petites des choses, des homéoméries chez le premier, des atomes chez le second; chez celui-ci ces parties ne différaient que par leurs formes propres et par leur pesanteur, chez le premier, leur définition fut sans précision aucune. Aristote, au contraire, fit de l'idée générale, de l'espèce dans le genre, la forme en soi et substantielle; ce ne fut point répondre à la question de leurs parties. Descartes ne lui laissa guère de place dans ses tourbillons, et elle disparut complétement dans la monade de Leibnitz, qui fut inétendue, simple force et en même temps non force, car la monade restait sans action sur la monade, et il laissa, comme Aristote, la matière indéterminée remplir le vague et l'incertain de sa doctrine. Ce n'est que dans les sciences modernes que la forme commence seulement à prendre rang parmi les caractères distinctifs des corps inorganiques, et dans les corps organisés la cellule semble devoir devenir forme première et générale à son tour.

L'idée de la forme est une des plus difficiles à déterminer, elle est une notion abstraite, et comme telle dépendante à la fois de la connaissance que nous possédons des formes objectives et des fonctions de la pensée. Or, les formes extérieures, quelles que soient les divisions et les subdivisions que nous puissions y opérer par le moyen de nos instruments et de nos calculs, sont toujours extérieures, composées de nouvelles formes inconnues et insaisissables. Quant à la forme intellectuelle, loin de se présenter à nous comme forme, elle ne se

présente que comme un mouvement, que comme une force propre à la pensée de se percevoir ou de se figurer la forme même, ce qui rend sa définition doublement difficile, d'un côté, parce que nous ne décrivons la forme que par un mouvement, et qu'elle nous reste imperceptible en elle-même dans sa nature en nous, et parce que, d'un autre, la forme réelle, objective, quelque évidemment qu'elle nous soit donnée, n'en reste pas moins comme telle soumise à la fonction de penser la forme et engendre des formes de formes, des parties de parties sans terme et sans issue.

De là d'abord cette grande question des infiniment petits et celle des atomes : s'il y a des infiniment petits, comment peuvent-ils constituer une forme, une grandeur quelconque? et s'il y a des parties indivisibles, des atomes, comment peuvent-ils exister, car ils sont toujours divisibles, si petits qu'ils soient? — Les deux difficultés nous offrent les mêmes fautes. Si nous pensions réellement des infiniment petits, nous ne pourrions absolument pas demander s'ils peuvent constituer une grandeur quelconque, car ils seraient sans rapport avec la grandeur, si nous pensions en vérité des atomes, nous ne songerions en aucune manière à les diviser; ce sont des questions de sophiste à sophiste.

La forme est un attribut et l'atome, s'il existe, serait l'être en soi, la substance; de quel droit les confondons-nous? Ce qui est en soi c'est la substance, et elle nous est inconnue; ce qui est forme au contraire, est attribut et nous est connu par sa forme même. Ce sont éternellement les mêmes fautes, la confusion du connu et de l'inconnu. Il en est de même des infiniment petits; comme l'hypothèse de l'atome repose sur une confusion de la substance et de la forme, celle des infiniment petits n'a d'autre raison qu'une confusion de la fonction de penser la forme et de la forme donnée; ainsi en toutes formes nous pouvons découvrir et imaginer de nouvelles formes, mais cette faculté est-elle principe pour cette raison de la forme réellement perçue? Elle l'est si peu que nous ne pouvons arriver à penser ni la forme réellement perçue, ni la forme simplement imaginaire comme réellement divisée à l'infini et comme réellement perceptible; elle l'est si peu que

non seulement nous ne pouvons pas arriver à penser ni l'une ni l'autre, mais que nous ne pouvons pas même nous représenter cette division; toujours nous nous arrêterons, soit à l'affirmation d'une forme quelconque, soit à celle de la fonction; c'est que l'une est forme et que la seconde est force.

XIV. La question est donc beaucoup plus simple : attribut de la substance, la forme existe comme celle-ci dans l'espace et n'est conçue que dans ses trois dimensions, hauteur, largeur et profondeur. De plus attribut premier de la substance, celle-ci n'en renferme aucun autre qui lui soit supérieur, et elle se présente à la pensée comme identique dans tout son contenu, sans parties et sans nouvelles formes. En effet, supposons une masse, même grande comme la terre, mais identique en toutes ses parties, et elle n'aura que la forme extérieure et point d'autres formes. Nous pourrons, il est vrai, la supposer divisée, et encore divisée, ou composée d'atomes, ou de parties infiniment petites, mais elle ne renfermera en réalité ni forme, ni atome d'aucune sorte, nulle part une division, ni aucune raison de division ne se présentera en elle, mais bien toujours la même identité. Et cette masse, malgré sa grandeur, sera indivisée, sans parties distinctes intelligibles ou perceptibles, ce sera un atome, dans le vrai sens du mot.

Du moment, au contraire, que nous supposerons cette masse divisée en réalité, dès ce moment aussi nous supposons l'action d'une force qui lui est étrangère et qui la divise; qu'elle le soit en deux, cent, mille parties, ces parties formeront autant d'atomes nouveaux, mais dont chacun conservera les mêmes caractères : forme extérieure et identité du contenu. Que nous supposions de nouvelles forces plus puissantes encore et capables de diviser les nouveaux atomes, les mêmes phénomènes se renouvelleront. La question de la forme restera toujours la même; contours extérieurs et contenu identique, et toutes les difficultés que présente en apparence l'hypothèse des atomes ou celle des infiniment petits, se résument en celle de savoir où s'arrête l'action des forces qui peuvent diviser et subdiviser une substance identique dans son contenu?

Mais en nous posant la question de cette manière, ne nous laissons-nous pas entraîner à de nouvelles confusions? ainsi la force de division, nous pouvons la confondre à son tour avec la cause absolue et la faire infinie et absolue, ce qui la rendrait à l'instant inintelligible, comme nous pouvons la confondre avec la fonction de diviser, qui en réalité ne divise que les formes pensées et non les formes substantielles. En elle-même toute forme à contenu identique est toujours divisible, mais pour cette raison elle n'est point divisée, c'est une question de force. Mais la force suppose à son tour la substance et par suite la forme; de plus pour qu'elle agisse sur une autre forme et la divise, il faut qu'elle soit en rapport avec elle, et pour que ce rapport nous devienne intelligible, il faut qu'il présente un élément identique. Mais comment une force capable de séparer un tout en ses parties peut-elle appartenir à une substance, sans que les parties mêmes de cette substance ne se séparent déjà entre elles? Et comment une même force, ne séparant point les parties de la forme à laquelle elle appartient, peut-elle séparer celles d'une autre forme, sans qu'il y ait contradiction : deux choses qui se trouvent en rapport de causalité, renferment un élément de causalité identique.

XV. Dans ces difficultés encore, nous prenons une même expression en deux sens différents; dans l'un nous considérons la force dans ses effets et dans l'autre en elle-même, et nous nous efforçons d'expliquer l'inconnu de l'un des sens par le connu de l'autre, ce qui conduit comme toujours aux contradictions et au sophisme (1). La force est, et elle appartient à quelque substance, et elle a par suite forme; de plus, elle se trouve de toute nécessité en rapport avec la forme sur laquelle elle agit, et cette dernière a également force, la forme et la force étant attributs premiers, catégories. Il y a donc forme et force dans l'une comme dans l'autre, et non l'action d'une force sans substance et sans forme sur une

(1) Il n'y a qu'une espèce de sophisme, et elle est toujours la même : ne nous donnant point la peine de réfléchir une idée dans ses rapports, ce qui seul est la comprendre, nous la prenons tantôt dans un sens, tantôt dans un autre en cherchant toujours à expliquer l'un par l'autre, ce qui conduit forcément à l'absurde, aux contradictions.

forme sans force et sans substance, ce qui serait un non-sens. Du moment donc qu'il y a division, elle ne saurait être que la résultante des formes et des forces en présence, mais du moment aussi qu'il y a résultante il y a formes et forces complexes, sinon il y aurait forme et force uniques. C'est dans l'ensemble des rapports impliqués que nous pouvons seul trouver leur accord.

Il en résulte, si les formes simples ne consistent dans autre chose que dans les contours extérieurs et dans l'identité du contenu, qu'il n'y a et qu'il ne saurait y avoir séparation des parties que dans certaines limites, parce que, d'un côté, pour qu'une force ait action sur une forme quelconque, elle doit être forme elle-même, et d'un autre, parce qu'il n'y a séparation d'une forme par une autre forme qu'en vertu de la force inhérente aux deux, et qu'il y a par suite dans chaque séparation et division des formes et forces complexes. Or, les formes et forces complexes sont toujours les résultantes des formes et forces simples et premières, et en dehors des formes et forces simples et premières il n'y en a point d'autres. D'où résulte encore que quand même toute forme est divisible, les formes simples et premières ne sont plus divisées en réalité, car pour les diviser il faudrait qu'il existât en dehors d'elles de nouvelles formes et forces. Si donc nous pouvons supposer, ainsi que nous l'avons fait, une forme à contenu identique divisée en ses parties, ce n'est qu'à la condition que sa division ne dépasse point les formes et forces simples et premières de même espèce et nature qui la composent et les autres formes et forces qui agissent sur elles. Toutes les formes et forces, avons-nous vu, pour qu'elles nous deviennent intelligibles, doivent être limitées en nature, et pour qu'il n'y ait aucune limite dans leur division, il faudrait qu'elles soient illimitées et le monde inintelligible. Toute forme est divisible, c'est la loi générale, mais toute division est la résultante des formes et forces existantes qui ne sont plus divisées en réalité; il faudrait qu'il existe en dehors d'elles d'autres formes, d'autres forces, qui n'existent point, ou qu'elles soient elles-mêmes infinies en nature et puissance.

Quelles sont les formes premières? — Toute forme est di-

visible, mais toute division est la résultante des formes et forces premières; or, toute résultante présente des formes complexes, nous ne pouvons donc évidemment parvenir à la solution de cette question et aux formules des formes premières, qu'à mesure que nous approfondissons les formes complexes existantes. C'est l'objet des sciences de la nature. Nous ne pouvons en philosophie que profiter de leurs conquêtes, nous ne pouvons pas y suppléer.

XVI. Qu'est-ce que la force? — Il y a des formes complexes résultantes de formes premières diverses; s'il n'y avait que les mêmes formes premières, il n'y aurait aussi que des résultantes identiques; mais y a-t-il aussi des forces diverses? — Nous venons de voir les difficultés qu'entraînait l'hypothèse d'une force de division, agissant sur une forme donnée, sans qu'elle-même dans sa forme propre ne se divise. La forme détermine l'être en soi, elle ne se rapporte qu'à son contenu; la force, au contraire, représente toujours un rapport entre les formes; comme telle, elle doit être contenue dans les unes et dans les autres, sinon il n'y aurait point causalité essentielle et intelligible, rapport entre elles. Il n'y a donc qu'une seule force, la même dans toutes les formes, et ne différant qu'en degrés selon les formes. C'est de toute évidence : pour qu'une force agisse sur une autre, il faut qu'il y ait rapport, et pour qu'il y ait rapport, il faut qu'il y ait identité; s'il y avait des forces diverses, non pas en degrés, mais différentes de nature, aucune n'agirait sur une autre, elles resteraient sans rapport et ne pourraient former des forces complexes et intelligibles. C'est pour ne pas avoir vu cette nécessité, qui dérive de la nature du jugement, que Leibnitz a dû recourir à l'hypothèse de l'harmonie préétablie, et Malebranche aux causes occasionnelles. Des forces sans rapport suprême, qui dérive d'une même force identique en toutes, agiraient sans agir, elles seraient sans être, comme les monades de Leibnitz.

De plus, l'action de toute force doit toujours être immédiate, avoir lieu d'une forme sur la forme qui la touche. L'existence d'une force agissant à distance nous est aussi inintelligible que l'action de deux forces absolument diffé-

rentes agissant l'une sur l'autre, que l'existence du néant et du vide absolu. L'étendue qui sépare les deux formes en présence, renfermerait quelque chose sans rien contenir, une force sans substance et sans forme substantielle. Ce que nous appelons action à distance n'est qu'une illusion. Qu'une forme agisse sur la forme adjacente, et celle-ci sur une troisième, qui agit sur une autre, pendant que nous ne percevons que la première et la dernière, l'action nous paraîtra naturellement avoir lieu à distance. Mais elle nous restera inintelligible jusqu'à ce que nous ayons pénétré le mode de son enchaînement.

Enfin il ne saurait y avoir de changement de force, ni de changement du degré de la force inhérente à chaque forme première. Une forme agit sur une autre, chacune selon le degré de la force qui lui est inhérente, et ce degré ne saurait varier en intensité qu'en proportion de la diversité même des formes, sinon il y aurait une partie de forme sans force, ou une partie de force sans forme. Ne confondons donc point le changement de situation ou le mouvement avec l'action toujours la même de la force. Supposer un changement de force serait supposer un changement dans la nature même des formes et forces premières, et le supposer sans raison; admettre, au contraire, un changement de situation, c'est admettre une simple modification dans les relations des formes données, et qui ne prend source que dans la diversité de degrés de leur force commune. Là donc où nous voyons dans la nature des changements, des mouvements et des modifications, il n'y a ni changement de forme, ni changement de force, mais simplement changement dans la situation respective des formes complexes, effet de la diversité des formes simples et de leurs divers degrés de force.

XVII. Certes, si en regard de l'hypothèse d'une force unique n'agissant qu'immédiatement et ne différant dans les formes qu'en degrés sans autre changement, nous considérons la multiplicité et la diversité infinie des phénomènes, si nous ne considérons même que les forces générales connues, il semble impossible de concilier l'hypothèse avec les faits et encore moins l'idée abstraite de force avec les idées générales des forces physiques.

L'idée abstraite de force, que nous pouvons former au sujet de tout acte intellectuel et de tout phénomène sensible du moment qu'en vertu de l'axiome de causalité nous en recherchons la raison d'être, et qui nous est donnée par des perceptions identiques, que nous supposions la force interne ou la force externe, cette idée prouve d'abord le rapport entre les phénomènes extérieurs et le phénomène intime. Mais tout rapport pour devenir intelligible suppose le même élément dans les données, sinon la pensée serait sans rapport avec le monde objectif, ou bien l'idée abstraite de force que nous appliquons aux phénomènes sensibles, serait sans raison d'être, nous la formerions en l'air. Que nous prenions maintenant ce rapport d'une manière plus ou moins complète, que nous supposions une force intelligente et personnelle à la substance du phénomène produit, ou que nous regardions l'idée produite comme vide de sens, parce qu'elle ne nous enseigne point la nature de la force, la perception et le rapport n'en existent pas moins, sinon nous ne produirions pas la première, et nous ne comprendrions jamais l'autre. Ce ne sont point les raisonnements par analogie qui donnent les perceptions identiques, mais ce sont des perceptions identiques qui permettent les raisonnements par analogie. Dans les raisonnements par causalité essentielle, l'identité est parfaite, dans ces derniers elle est incomplète, mais l'identité n'en préexiste pas moins, sinon il y aurait idée sans perceptions, et raisonnement sans données.

Pour les données particulières la solution est non moins simple. Tout phénomène suppose une cause, la force, une substance, la forme; mais il n'y a action d'une forme sur une autre qu'à la condition qu'il y ait diversité de formes et diversité dans leurs degrés de force; de plus les unes comme les autres sont limitées dans leur nature, et leur action est immédiate; tout phénomène, tout changement, tout mouvement, tout effet est donc le produit de leur situation respective et consiste dans une modification de cette situation, et si les formes et forces sont limitées en elles-mêmes, l'effet produit l'est également, il ne saurait s'étendre au delà des formes et forces données. Quel que soit donc le nombre infini

des phénomènes et leur diversité, ils sont tous réductibles aux changements des formes, forces et situations antérieures, n'en dépassent point les limites et en dérivent. Faire, comme Aristote, de l'être en acte la cause de tout changement et de tout mouvement, c'est admettre un acte qui ne soit pas mouvement lui-même, qui soit cause sans être effet à son tour, qui soit réalité sans avoir rien de réel, sans forme, sans force et sans situation, dont nous puissions nous rendre compte, sans rapport avec l'effet et le mouvement produit. Faire, au contraire, du mouvement la cause des phénomènes et des effets, comme Descartes, c'est admettre une cause qui n'est cause en aucune manière : pour qu'un mouvement soit, il faut qu'il devienne par une force, que celle-ci existe dans la forme, et qu'il y ait forces et formes multiples, à moins de conclure avec Aristote à un être en acte sans rapport intelligible avec le mouvement produit, ou à la chiquenaude de Pascal. Néanmoins, au fond de ces deux grandes doctrines, existe l'idée de la force, mais les deux grands maîtres ont cherché à l'expliquer; il aurait fallu se demander d'abord comment elle pouvait devenir intelligible.

Voyons les forces générales, les forces centripète et centrifuge, l'attraction et la répulsion, les électricités positives et négatives, etc. Toutes ces forces sont contraires; elles ont fait les délices d'une certaine école de nos sophistes modernes et les frais de leurs raisonnements *a priori;* une ombre de réflexion leur aurait si facilement montré que le froid et le chaud, le lourd et le léger, le clair et le sombre, le grave et l'aigu avaient été aussi des effets contraires et au même titre, mais dont la contrariété disparut du moment que la cause commune fut connue. Il est si facile de raisonner sur ce qu'on ignore, et un peu de témérité et de sérieux donne aux autres une si merveilleuse opinion de notre profondeur. La force centrifuge et la force centripète sont toutes deux des mouvements en sens inverse, dont la cause nous est inconnue; confondant donc la cause inconnue et l'effet connu on en fit deux forces contraires, et le tour se trouvait fait; pourquoi ne pas leur laisser le simple nom de mouvement? Si le globe terrestre renfermait en lui la source de

deux forces contraires, elle existerait naturellement dans les formes et les parties qui le constituent; comme telle, chaque forme, chaque partie deviendrait dans ses attributs contraire à elle-même, et au lieu de pouvoir s'unir et se grouper de manière à former un tout, chacune d'elle aurait dû rester éternellement isolée et sans lien aucun, sollicitée sans cesse en deux sens opposés. Il n'y a, il ne saurait y avoir qu'une force, mais différente en degrés selon les formes auxquelles elle appartient, quelque inconnues que nous en soient les formules; et toute apparence de contrariété ou d'opposition de forces dans les formes complexes connues ne saurait prendre sa source que dans la diversité des formes et des degrés de la même force qui les composent.

Les grandes lois de l'univers ont entièrement les mêmes causes, et elles sont identiques en nature à celles qui unissent ou décomposent les moindres molécules entre elles. Elles ne sont que les résultantes de ces dernières.

XVIII. La troisième catégorie de l'être est la situation. Son importance ressort tout entière des caractères des formes et de la force : il est de toute évidence que, selon la position respective des formes, les effets de leurs forces changent, et que les forces résultantes doivent changer et changent d'une forme complexe à une forme complexe différente, lesquelles, encore en rapport entre elles, constituent l'étendue réelle et ses phénomènes si divers et si multiples. L'état gazeux, liquide, solide, ne sont que des changements dans la situation respective des formes, et ces changements sont déterminés par l'état d'autres corps, d'autres formes agissant sur elles en vertu d'un changement propre dans leur situation propre. La ductilité, la malléabilité, la dureté, l'élasticité, etc., ne sont également que des situations diverses, produits des formes et des forces composantes et agissantes. Leur définition exacte est impossible : il faudrait connaître la situation respective et les formules des formes et forces en présence. Mais il suffit qu'un même corps, qu'une même forme complexe puisse prendre tour à tour l'état gazeux, solide, liquide, pour que la cause en soit, non en lui-même, il posséderait et ne posséderait pas à la fois les mêmes attri-

buts, mais dans un corps différent de lui, et dans un changement propre à ce corps même. Tout changement de situation a sa cause dans un changement de situation, sinon il y aurait des corps qui agiraient sans agir, l'action n'ayant lieu que d'une forme complexe sur une autre, et leurs degrés de forces étant sans changement possible. Que l'action nous paraisse éloignée ou immédiate, n'avoir lieu que par la lumière, la chaleur, le frottement, ou n'avoir même d'autre cause qu'un simple mouvement, la loi reste la même, tous les changements ont leur cause et n'existent que par des changements de situation. Que tel corps, par exemple, occupe un espace plus grand ou moindre, que tel autre se groupe, tantôt dans un système de cristallisation, tantôt dans un autre, ces anomalies ne sont qu'apparentes, elles ne peuvent avoir leurs raisons que dans un changement de la situation respective des formes constituantes et dans une diversité des formes et des forces qui l'ont déterminé. Toujours il faut considérer et l'effet produit et la cause productrice dans leur ensemble, dans leur unité; les effets divers sont toujours les produits de causes diverses.

La situation respective des formes et forces simples et premières dans les formes et forces complexes nous est naturellement aussi inconnue que leurs formules et lois. Mais à commencer des données les plus complexes, nous concluons toujours à des données de plus en plus simples, des situations aux formes, des formes aux forces, et de celles-ci au changement des premières et à de nouvelles formes et forces. De là le progrès continu des sciences à travers leurs hypothèses et forces chimériques.

Nous avons signalé au commencement du livre de la méthode les différences, qui existent entre les sciences exactes et la philosophie. Les sciences exactes, disions-nous, procèdent des idées particulières, s'élèvent de là aux idées générales, et reviennent aux premières pour en démontrer la justesse par les perceptions immédiates qu'elles contiennent; ce qui dépasse les perceptions immédiates est hypothèse; en philosophie, au contraire, on procède toujours, qu'on s'en rende compte ou non, de la science acquise des idées, on en cherche

l'accord, mais par les conclusions on les dépasse toujours, parce que ces dernières se rapportent d'une manière ou d'une autre aux questions de la substance, de la cause, de l'être absolu infini et éternel, dont nous n'avons aucune perception. Et quoique la science et la philosophie suivent les mêmes lois et les mêmes règles de la pensée dans leurs raisonnements et leurs découvertes, néanmoins la science, par la restriction qu'elle apporte et maintient de la perception immédiate de l'objet, s'arrête toujours aux formes, aux forces et aux situations perçues; qu'elle leur donne un nom, qu'elle leur en donne un autre, ce ne sera que pour en saisir de nouveaux rapports et pour leur donner de nouvelles formules, rapports et formules devenant fatalement de plus en plus simples, et en proportion de plus en plus étendues; jamais la science ne sort de la perception d'attributs donnés et de la formation d'idées correspondantes. D'où un progrès plus simple, plus rapide et plus palpable; partant des situations les plus complexes, elle les reçoit comme formes, et conclut aux forces; les forces découvertes, à leur tour, supposent leurs formes correspondantes et leurs situations propres, qui relèvent de nouvelles formes et forces et changements de situations de moins en moins complexes et de plus en plus générales, sans terme assignable autre que la découverte des formes, forces et situations premières, et sans autre condition que la perception des attributs donnés, et leur démonstration par l'induction naturelle. Aussi la découverte des formes, forces et situations premières incombe-t-elle entièrement aux sciences exactes, si éloignées qu'elles puissent en paraître. Quant à la philosophie, elle doit se contenter d'en tracer la voie, s'arrêter à leur caractère intelligible et à leur accord avec les principes et les lois de la pensée.

Un jour nous traiterons peut-être des sciences naturelles, et nous y trouverons occasion de montrer les directions dans lesquelles elles poursuivent la découverte des catégories, ainsi que le degré où elles en sont arrivées dans leur progrès et leur développement. Pour le moment il nous suffit que les trois catégories de l'être constituent l'être réel, perceptible et intelligible, et que, si impuissants que nous soyons d'en

donner les formules mathématiques, la pensée et la science n'en avancent pas moins vers leur découverte par le fait qu'elles sont pensée et science.

Résumons-nous : l'être réel c'est l'être intelligible et perceptible, que ce soit comme donnée sensible, que ce soit comme fonction et lois de la pensée; la substance réelle ce sont les formes simples et premières; la cause réelle, c'est la force unique différente en degrés selon les formes; l'étendue réelle c'est l'existence des formes dans leur situation respective; la durée réelle c'est l'action du degré de la force sur la situation des formes; les catégories de l'être définissent l'être réel.

DE LA VIE

XIX. Aristote le premier donna de la vie une définition sérieuse; il en fit la forme, l'essence, acte en elle-même. Mais la forme confondue chez lui avec la définition et l'idée générale de l'espèce l'empêchèrent de pénétrer la question, et il se refusa de distinguer la forme dans la forme, la cause dans la cause. Aussi le moyen âge fit-il de la vie un principe, une essence, une force particulière, force occulte agissant dans et par les formes et forces de la matière. Descartes, ici comme en toutes choses, fit une révolution, mais qu'on lui a vivement reprochée dans la suite : ayant voulu démontrer l'existence de l'âme humaine par l'indivisibilité du moi, il ne lui restait pour la définition de la vie en général que le mouvement des parties divisibles de l'étendue; il fit donc des êtres vivants des machines, et de la vie le produit de courants divers traversant les organes. Son hypothèse ne rendit compte ni de la sensibilité ni des instincts animaux. Elle n'en fut pas moins la conséquence rigoureuse de sa méthode et de son point de départ.

Aristote et Descartes furent les deux seuls penseurs qui abordèrent la question de la vie par principe et méthode, aussi leurs opinions restent-elles les plus complètes et les plus profondes, supérieures aussi bien aux critiques qui en

ont été faites, qu'aux arguments lyriques par lesquels on a cherché tantôt à les modifier, tantôt à les combattre.

Autour de la manière de voir du grand stagirien, qui fit de la vie une force et une cause propre, n'agissant que dans la matière, et n'existant que par elle en se transmettant par l'espèce, se groupent les opinions des animistes et des vitalistes, tandis que les organistes et les cellulistes se rapprochent davantage de la manière de voir de Descartes.

A l'exemple de ces deux grands maîtres, nous nous efforcerons donc d'envisager la question de la vie du point de vue de son intelligibilité, du point de vue des principes de la pensée et des conditions du jugement. Les faits que nous pourrions citer, les expériences qui ont été faites sont encore trop loin de nous permettre de poser cette grande question d'une manière absolument scientifique, et d'en faire l'objet d'une démonstration inductive parfaite.

Il en est de la question de la vie, comme de celle des catégories de l'être; il ne nous est point permis de l'aborder dans toute son ampleur; comme les formules des formes premières, celles des degrés de la force fondamentale, de la diversité de leurs situations successives, la question de la vie est et restera longtemps encore toute philosophique, et dans sa solution en raison directe des principes et des données acquises, dont elle ne présente que de nouveaux rapports.

XX. Comme Aristote et comme Descartes, nous séparerons donc, avant toutes autres considérations, la question de la vie de ses manifestations particulières, pensée, sensibilité, locomotion, etc., et nous l'examinerons de la manière la plus générale, telle qu'elle se manifeste chez tous les êtres organisés et vivants : végétaux, animaux inférieurs et supérieurs. Or, chez tous les êtres vivants, un même phénomène, un rapport d'identité suprême se présente, ils se nourrissent, croissent et meurent; c'est la vie proprement dite, quelle en est la cause?

La réponse la plus enfantine qui ait été donnée est celle des animistes et vitalistes : il y a des principes particuliers, simples, immatériels, propres à tous les êtres vivants et dif-

férents selon leurs caractères, desquels proviennent tous les phénomènes vitaux, leur variété infinie et leur accord et unité en chaque être en particulier. Hypothèse insoutenable : comment ces principes, ces forces immatérielles et particulières peuvent-elles exister? ont-elles forme et ont-elles situation? comment peuvent-elles agir, immatérielles et inétendues, sur les formes complexes, matérielles et étendues des organes, sur celles des éléments nutritifs? — L'hypothèse de forces particulières et simples, comme cause de la vie dans des organismes étendus et matériels, est inintelligible; elles sont sans rapport et sans possibilité d'action ni de réaction, ni de nutrition, ni de développement, ni de génération. En effet, un être vivant en engendre un autre, sa force vitale propre se subdivise-t-elle également avec la génération? En ce cas, où reprend-elle la partie de force nécessaire pour redevenir une et entière? Et si la force vitale de l'être ou des êtres générateurs ne se divise point, comment l'être produit peut-il avoir une force vitale quelconque? Peut-être que les forces vitales errent de par la nature, et attendent le moment propice de la génération par les formes réelles et étendues, pour devenir êtres vivants à leur tour?

De plus comment les êtres vivants peuvent-ils seulement croître et se développer, si la force vitale est simple et particulière, si elle est en elle-même ce qu'elle fut au premier jour, ce qu'elle est au dernier? — Mais peut-être encore que les forces vitales se nourrissent à leur tour de forces vitales, tout comme l'organisme se nourrit de formes matérielles, mais alors pourquoi les êtres vivants cessent-ils de croître et de croître sans cesse? Enfin comment peuvent-ils mourir, comment leur force vitale une, simple et propre, toujours la même, peut-elle s'épuiser et périr? il faudrait qu'elle changeât sans changer, qu'elle disparût sans pouvoir disparaître. L'hypothèse des animistes et vitalistes n'est soutenable et intelligible que dans la doctrine d'Aristote. Le monde fut toujours le même, l'être vivant engendre l'être vivant, en se nourrissant et en transformant la matière sans forme et sans force d'aucune sorte. Mais comment la chose sans force

et sans forme peut-elle devenir l'une et l'autre, sous l'impulsion d'un être vivant qui, à son tour, est en soi et dans sa matière propre sans forme et sans force? Il faut donc comme Aristote s'arrêter à la forme existante en toute réalité et se refuser d'aller plus loin.

XXI. L'hypothèse des animistes et des vitalistes n'explique absolument rien : la vie est la vie, elle ne dit pas autre chose, et nous met dans l'impossibilité d'en savoir jamais davantage.

Celle des organistes n'est pas plus sérieuse. Bichat dit : la vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort; mais qu'est-ce que ces fonctions, qu'est-ce que cette mort?— Cette définition encore ne soutient point l'analyse ; en une direction elle aboutit à celle des vitalistes, en une autre elle se confond avec l'opinion des cellulistes. La vie d'abord n'est point la résultante des fonctions propres aux divers organes, car les organes les plus différents servent dans le règne végétal et animal à remplir les mêmes fonctions. De plus, comment l'action des organes les uns sur les autres est-elle possible? — Pour simplifier la question, supposons trois organes généraux, les systèmes muqueux, nerveux et séreux. Or, pour qu'il y ait action et réaction entre ces trois systèmes, il faut que chacun soit en rapport avec l'autre; ce n'est donc pas dans des organes comme tels, mais dans leurs rapports que consistent les phénomènes vitaux. Mais le rapport n'est rien en lui-même, il doit consister dans un élément identique contenu dans des données diverses ; y aurait-il donc des organes d'organes, des fonctions de fonctions? Et en ce cas encore il n'y aurait, si nous admettons trois organes, que deux organes supérieurs qui donneraient les fonctions de rapports et qui seraient la cause de la vie; mais ces deux organes ne seraient encore cause de vie à leur tour qu'à la condition de renfermer un rapport commun qui seul serait la véritable cause, l'organe de la vie. Cette hypothèse aboutit évidemment à la même conclusion que celle d'une force vitale unique, et ce fut bien en l'air que vitalistes et organistes ont tant disputé.

XXII. Dans une autre direction, au contraire, l'opinion

des organistes aboutit à l'hypothèse des cellulistes : la vie est la résultante des formes et forces cellulaires. Il y a divers organes, divers systèmes de tissus, leur rapport commun est constitué par un élément qui se rencontre en tous, la cellule organique; c'est en elle, dans la force et dans l'action cellulaire, qu'il faut chercher la première cause de vie et la définition de la force vitale. Mais les cellulistes, en se révoltant contre la croyance mythologique en une force vitale particulière, transformèrent simplement la définition de Bichat, en ce sens qu'ils admirent la vie comme résultante des forces cellulaires, différentes et distinctes des forces moléculaires; ils ne se doutèrent point qu'ils renouvelaient au sujet de la microscopique cellule toutes les difficultés de la force vitale. D'un côté la cellule existe et elle a forme complexe, un ensemble ayant ses caractères propres, d'un autre côté les substances élémentaires, l'azote, l'oxygène, l'hydrogène, le carbone, sont également formes constituantes de la cellule, mais ayant des caractères fort différents; ne pouvant conclure de ceux-ci à ceux de la cellule, les cellulistes admirent une force propre et distincte agissant dans la cellule. Ce fut identiquement le même raisonnement que celui par lequel dans les anciens mythes les hommes peuplèrent les rivières, les forêts, les fleurs et les animaux d'êtres pensants et raisonnables, parce qu'ils ne pouvaient s'expliquer autrement leur mouvement, leur croissance, leurs couleurs, leurs bruits et leur vie.

Dans l'hypothèse des cellulistes, les difficultés se concentrent et le sentiment n'y a aucune part, mais le phénomène intellectuel reste le même. La cellule animale naît et se développe, grâce à l'absorption d'éléments organiques, que ces éléments proviennent d'animaux ou de végétaux; mais comment naissent les cellules végétales, où puisent-elles les forces cellulaires qui leur font engendrer de nouvelles cellules végétales, et contribuer aux phénomènes de la vie? Évidemment dans les substances inorganiques, dans le sol, dans l'air et dans l'eau. Mais en ce cas, il ne saurait y avoir aucune différence essentielle et première, ni dans les formes, ni dans les forces des unes et des autres, elles sont dépen-

dantes et en rapport, à moins d'admettre, comme pour les forces vitales, des forces cellulaires sans forme, se promenant de par l'atmosphère, et ne devenant forces et formes véritables que par la rencontre de quelque cellule mère.

Et ce ne sont encore que les moindres difficultés : comment rendre compte de l'action de la cellule muqueuse sur la cellule nerveuse, ou de celle-ci sur la première? N'y aurait-il qu'une seule force cellulaire, toujours la même, mais d'où alors la diversité des produits? Ou bien y aurait-il des forces cellulaires diverses, mais d'où vient en ce cas l'action des unes sur les autres, et leurs transformations successives dans la formation du système si compliqué et des organes si multiples de chaque être vivant? Il faudrait en quelque sorte que l'être organisé naisse tout d'une pièce avec toutes ses formes et forces; des rêveurs pour le soutenir n'ont point fait faute; mais alors comment l'être organisé peut-il croître, se nourrir et se multiplier?

XXIII. Reste l'opinion de Descartes; elle est comme puissance et logique infiniment supérieure à toutes les autres, quelque hardie qu'elle paraisse : la vie est une résultante du mouvement des parties de l'étendue, les êtres animés ne sont que des machines. Malheureusement toute impulsion reçue continue en ligne droite, observe déjà Leibnitz, et de plus, tout mouvement est un effet, suppose un moteur; le mouvement par lui-même ne saurait donc être cause première de la vie, il suppose, ou bien dans l'être organisé la cause de son mouvement, ce qui revient à l'hypothèse des vitalistes, ou bien une cause qui lui est étrangère, qui le fasse vivre, qui meuve ses parties, hypothèse gratuite et inintelligible; pourquoi en ce cas la nécessité de la nutrition?

Néanmoins, en présence même de ces difficultés, l'hypothèse de Descartes n'en reste pas moins la plus conforme aux principes naturels de notre intelligence des choses, car, étant donnée la connaissance des mouvements et des parties propres aux êtres vivants, nous posséderions la science de la vie. Mais comment connaître les mouvements des parties organiques, si la cause qui les fait être leur est étrangère, n'est point une force propre à ces parties

mêmes? Ce fut là la grande faute de Descartes, il a supposé le mouvement, sans voir que le mouvement nous reste inintelligible si la partie mue ne renferme point un rapport et un rapport d'action identique avec la partie motrice, la chose mue avec son moteur.

Résumons-nous : les formes et forces cellulaires se composent des formes et forces simples, les organes et leurs fonctions dérivent du développement des formes cellulaires, la vie dans son unité et son ensemble, telle qu'elle se manifeste chez tout être organisé, est la résultante des formes et forces simples, formant ses organes et causes de leurs fonctions. Mais c'est le matérialisme absolu! Ne jugeons point trop hâtivement, nous n'avons pas encore touché d'un mot la question brûlante de l'âme humaine; nous n'avons en vue que l'être vivant, qu'il s'appelle vertébré, homme, zoophite ou plante.

La vie se manifeste à nous par des phénomènes et des effets ayant un caractère spécifique, cependant ce n'est qu'à la condition qu'elle puise ses formes et ses forces propres dans les formes et forces premières, soit médiatement, soit immédiatement; nous ne pouvons absolument point la comprendre autrement dans ses changements et dans ses phénomènes de nutrition et de reproduction. Il n'y a point, il ne saurait y avoir une forme particulière et simple, ni une force différente et simple également, qui puisse avoir nom de vie; la vie serait éternelle et immuable en chaque être, son développement, sa nutrition et sa reproduction impossibles, comme elles le sont de toute nécessité dans toute forme et force simple. Tout ce qui change et qui passe est complexe, est résultante de formes diverses et premières et de leurs différents degrés de force; ce sont ces derniers qui par leur action les uns sur les autres, déterminent les changements et les modifications dans leur situation respective, et par suite les formes et forces complexes ainsi que leur situation respective actuelle, que celle-ci ait nom vie ou cristal.

XXIV. Si l'homme est destiné à parvenir à une certitude quelconque, il ne saurait y avoir doute à ce sujet, c'est la conséquence nécessaire des lois fondamentales de sa pensée : pour qu'il y ait une dépendance quelconque entre l'être

vivant et le monde inanimé, il faut qu'il y ait rapport, et pour qu'il y ait rapport il faut qu'il y ait identité fondamentale.

Du point de vue de la science exacte, nous sommes loin de pouvoir démontrer cette vérité avec une égale évidence; nous ignorons aussi bien les formules des formes complexes vivantes, que nous ignorons celles des formes et forces élémentaires et constituantes.

Du reste l'intelligence de la vie ne saurait nous être donnée par l'étude immédiate de ses formes : soit un grain de blé conservé depuis deux mille ans dans une momie égyptienne, ce grain de blé est forme et force, cependant il ne vit point, il ne se nourrit, ne se développe point. La vie ne consiste donc pas dans les formes et forces complexes de l'être organisé. Mais ce grain de blé n'est non plus mort ni désorganisé, car aussitôt que nous le confierons au sol, qu'il recevra un peu de pluie et quelques rayons de soleil, il germera et prospérera. Le sol, la température, l'humidité seraient-ils la vie? Évidemment non encore, car à cette terre et à cette humidité il faut une certaine composition, et à cette température un certain degré. Serait-ce cette composition ou ces degrés de chaleur qui seraient la vie? Pas davantage encore, car sans le grain de blé il ne germerait rien. Nous avons donc été trop loin, la vie n'est point les formes et forces propres à l'être organisé, mais elle est plus, elle est la résultante de l'accord, de l'harmonie qui existe entre ses formes et forces et les influences extérieures et les éléments nutritifs.

Il n'était point nécessaire de recourir à l'exemple du grain de blé conservé et semé, pour arriver à cette définition de la vie; elle est la conséquence de la nécessité de l'accord et des rapports de toutes choses entre elles, de l'harmonie de l'univers; et ce n'est qu'à la condition que nous considérions la vie et en elle-même et dans tous ses rapports, que nous parvenons à nous la rendre intelligible et à nous en faire une idée exacte; c'est la méthode de Pascal.

XXV. Certes, notre définition est fort grossière; toutefois elle est suffisante pour nous faire voir que l'être vivant ne diffère en rien en principe de l'être sans vie; comme lui il est

forme, force et situation, quoique d'une manière infiniment plus complexe. Partant des données actuelles de la science, des substances élémentaires connues qui composent les tissus organiques, il nous est impossible de comprendre comment la moindre cellule puisse, dans ses formes et forces si caractéristiques, n'en présenter qu'une résultante; la chimie organique cependant commence à nous faire entrevoir la multiplicité et la variété infinie dont ces mêmes substances sont susceptibles dans leurs combinaisons, et par suite dans leurs caractères et effets. Mais elle n'avance guère au delà, ses analyses mêmes ne sont possibles qu'à la condition qu'elles détruisent la situation respective des parties.

Toutefois il est un fait qui nous permet d'entrevoir l'identité des lois fondamentales, qui dérivent des rapports des formes et forces élémentaires contenues dans les formes organiques : si nous plaçons sous le champ du microscope un tissu grossier, celui d'une feuille par exemple, nous le voyons formé de cellules, composées elles-mêmes de membranes, ayant un contenu différent et un noyau central, et autour de ce noyau nous observons un véritable courant, emportant en quelque sorte les formes nourricières, absorbées par la membrane; mais le contenu augmente, le courant se dédouble, un nouveau noyau s'est formé, la membrane s'est étendue, et à mesure que le nouveau courant se dessine et se délimite, la membrane elle-même en suit la forme, et une nouvelle cellule se trouve être produite. Ne dirait-on point, à observer ce simple phénomène, avoir devant soi les mêmes lois qui régissent les systèmes planétaires?

Mais poursuivons : diverses cellules étant produites, les circonstances changent, la cellule mère, enveloppée d'autres cellules, ne se trouve plus soumise aux mêmes influences extérieures, elle ne saurait donc plus continuer à se développer, à vivre de la même manière qu'elle le fit antérieurement, ou bien elle meurt, ou bien elle se transforme, change de rôle et de destinée.

Nous voyons maintenant la vie entière se dérouler devant nous. Plus la croissance augmente, plus les phénomènes se compliquent, mais toujours la loi reste la même, que nous

considérions l'être vivant dans son ensemble ou dans ses divers tissus, dans leurs transformations, dans n'importe laquelle de leurs parties, toujours la vie est et reste la résultante de la forme complexe donnée des circonstances extérieures et des éléments nourriciers. Elle ne saurait nous devenir intelligible qu'à la condition que nous ayons bien présent devant nous cette triple condition de son existence, que ce soit dans l'étude de l'action de la cellule sur la cellule avoisinante, du tissu sur un tissu différent, d'un organe sur un autre, ou bien dans celle du sol, des circonstances, de l'atmosphère, du soleil sur l'organisme entier.

XXVI. Toutefois notre définition, si elle permet de nous expliquer jusqu'à un certain point les phénomènes de nutrition et de croissance, semble laisser entières toutes les grandes difficultés qui se rattachent à la question de la vie. Comment expliquer d'un côté les rapports nombreux que nous voyons entre les espèces, leur gradation, leurs transitions, et d'un autre, comment expliquer leur immobilité dans la génération? — En second lieu, si la nutrition et la croissance dans les tissus ont lieu d'une manière semblable dans la plante et dans l'animal, si les formes plus ou moins complexes ne sont que la résultante de formes et forces premières et de la diversité de leur situation et nombre, comment expliquer les différences si considérables qui existent entre le règne végétal et le règne animal, comment surtout expliquer la sensibilité, les instincts, l'espèce d'intelligence du dernier? — En troisième lieu, si la vie est toujours la résultante d'une forme organique donnée, des influences extérieures et des éléments de nutrition, comment rendre compte de l'origine des espèces ou de la vie en général? — Enfin comment expliquer la désorganisation, la mort des êtres vivants? Elle semble contradictoire à notre définition même de la vie, celle-ci étant simplement forme, nutrition et influence extérieure.

Toutes ces difficultés se tiennent et prennent également leur source dans une manière incomplète d'envisager les conditions mêmes de la vie. Ainsi, la mort, elle est la conséquence, l'effet naturel de toute forme, de toute partie

de toute forme organique vivante. Nous venons de voir, il y a un instant, que par le fait qu'une cellule vit, elle tend à changer les influences et les circonstances mêmes dans lesquelles elle existe, changement qui entraîne sa transformation et finalement toujours sa mort, par la raison fort simple que la vie de la cellule comme toute vie est une résultante des formes complexes, des influences étrangères et des formes premières et nourricières. Or, pour toute vie, les influences extérieures restent les mêmes, ou, si elles changent, c'est dans des limites qui s'arrêtent à la constitution de notre globe ; de même des formes nourricières, elles restent au fond immobiles et les mêmes, mais la forme organique, par le fait seul qu'elle vit, change sans cesse et arrive fatalement à un degré où l'harmonie, l'accord entre elle et les circonstances extérieures, les formes et forces nourricières, n'existe plus, c'est le moment où sa désorganisation, sa mort commence.

En réalité, toute secrétion, toute excrétion est une mort partielle, un désaccord qui s'établit entre des parties organiques existantes ; vivre c'est mourir. Aussi longtemps que la forme complexe et première d'un organisme, que nous la considérions dans l'ovule ou dans le germe, aux premiers instants ou aux premières années de son existence, se trouve conforme aux éléments nourriciers qu'elle peut s'assimiler, aux influences qui l'environnent, aussi longtemps elle se développe et prospère, mais à la condition qu'en proportion sa forme première disparaisse, se transforme, meure ; c'est la loi de sa croissance. L'accord parfait s'établit, la résultante entre la forme finale et les circonstances dans lesquelles elle existe, atteint sa plus haute expression. Mais le même travail de vie continue ; tandis que les circonstances restent les mêmes, l'organisme poursuit ses lois propres, l'accord cesse, les fonctions se troublent, deviennent de plus en plus difficiles, s'arrêtent finalement; c'est la dégénérescence et la mort. Toujours, au premier comme au dernier moment, la vie est une résultante de l'accord général, de sa constitution propre et de ses conditions d'existence, et la mort n'est en dernier ressort autre chose, et dans les parties et dans le tout, que le

rétour de formes devenues trop complexes à des formes plus simples.

XXVII. La question de la variété des espèces, de leurs transitions et de leurs origines, présente entièrement les mêmes caractères, quoique à un degré plus élevé et dans un ensemble plus vaste; aussi les difficultés qu'elle présente sont-elles d'autant plus considérables.

Les hypothèses qui ont été émises à ce sujet se classent sous deux chefs. Les uns, voyant l'ordre admirable et la judicieuse disposition qui règne dans toutes les parties du monde vivant, voyant de plus les mêmes êtres toujours engendrer des êtres de même espèce, crurent que ces deux grands faits ne pouvaient avoir leur source que dans une organisation particulière et primitive de la matière, dont la cause fut Dieu. Ils ne soupçonnèrent point que par cette hypothèse ils rendaient les rapports du monde matériel et des êtres vivants absolument inintelligibles, et en même temps la création entière indigne de la grandeur de Dieu. En effet, si Dieu en organisant les êtres vivants, y introduisit un principe différent des forces et formes propres au monde matériel, la vie reste inintelligible, sans rapport et sans accord possible pour la pensée avec la nature des choses. Il n'y a qu'une force, qu'un principe d'action, qui sauraient différer qu'en degré, et tout degré de cette force a forme, et toute forme, quelque complexe ou spécifique qu'elle soit, ne saurait différer que par le changement de la situation respective des parties, sinon elle serait sans accord et échapperait aux lois de notre intelligence et aux conditions de notre jugement.

D'un autre côté, si nous admettons que Dieu n'introduisit aucun principe étranger à la constitution primitive de l'univers, mais qu'il donna seulement, par sa volonté toute puissante, une organisation, une situation moléculaire nouvelle aux formes existantes, dès ce moment aussi, nous admettons que la création première fut imparfaite, impuissante à se suffire à elle-même, et à atteindre tous les effets dont elle renfermait cependant les causes et les principes nécessaires.

Les deux suppositions sont inadmissibles; nous ne pouvons pas juger contrairement aux lois mêmes de notre juge-

ment, et nous ne pouvons pas admettre de limites à la perfection, à la sagesse et à la toute-puissance divine dans la création. La dernière des solutions pourrait tout au plus se concilier avec la croyance d'Aristote dans l'éternité des espèces, ou du moins avec celle que la vie a existé dès le commencement, et que dès leur origine les formes et forces simples se groupèrent en formes complexes et vivantes; croyance contraire à la pensée, qui suppose toujours comme nécessairement antérieures aux effets complexes, les causes simples, contraire encore à la science acquise qui enseigne que la vie n'a pas existé de tous temps sur le globe.

XXVIII. Sous le second chef se rangent des opinions non moins inadmissibles. Tandis que les uns, frappés par l'ordonnance admirable du monde animé et par la persistance des espèces, supposèrent tantôt un ordonnateur infiniment sage, tantôt un créateur de principes spéciaux, les autres virent au contraire qu'à travers tout le règne végétal et animal, depuis les êtres inférieurs et les plus incomplets jusqu'aux êtres supérieurs et les plus parfaits, c'était toujours les mêmes lois et formes fondamentales qui renaissaient, et que toutes les espèces, des premières aux dernières, ne présentaient que des transitions graduelles et à peine sensibles. Ils supposèrent donc que ces modifications et ces transitions régulières ne provenaient que des espèces elles-mêmes et de l'influence des milieux, que des êtres inférieurs naissaient des êtres supérieurs, et, selon les circonstances, des espèces différentes, le monde vivant se perfectionnant et se modifiant sans cesse; enfin ils supposèrent qu'en principe les espèces inférieures étaient nées, ou naissaient encore de générations spontanées.

Hypothèse qui répugne autant à l'évidence et au bon sens que l'hypothèse précédente est contraire aux conditions d'une science et d'une certitude parfaites. Si l'homme n'est qu'un singe perfectionné, d'où vient que, si l'homme a pu naître du singe, le singe ne puisse à son tour naître de nouveau de l'homme, les deux espèces vivant ensemble dans les mêmes milieux et les mêmes circonstances? — Y aurait-il dans les êtres vivants un principe particulier qui les portât

sans cesse à leur perfectionnement, tandis que le contraire serait impossible, le principe opposé faisant défaut? — Mais d'où vient alors qu'il existe encore des espèces inférieures, et que nous ne voyions point naître continuellement des espèces nouvelles? — D'où vient de plus cette stabilité que nous observons dans les lois des organismes, et la dépendance dans toutes leurs parties? Si une partie de leur être, la semence, par exemple, peut changer, il faut qu'auparavant l'être tout entier se soit modifié, la semence n'en étant qu'une résultante, et comment l'être tout entier peut-il changer, si les lois générales sont immuables? — Et si ce sont les milieux seuls qui déterminent les modifications, d'où vient qu'en changeant de milieu toutes les espèces périssent? — Et si l'oiseau se meut dans l'air parce qu'il a des ailes, aurait-il des ailes parce que c'est un vertébré qui se meut dans l'air? — De plus encore, si la loi du perfectionnement des espèces par elles-mêmes est une loi de la nature, d'où viennent les exceptions nombreuses et les considérables lacunes qui existent et nous frappent dans les deux règnes? Comment la fourmi, l'abeille et tant d'insectes pourraient-ils être supérieurs dans leurs instincts à tant d'animaux d'ordre plus élevé? Nous n'en finirions pas avec les objections, si nous voulions citer toutes celles qui ont été faites.

Mais l'explication la plus insoutenable est l'hypothèse d'un principe de perfectionnement. Que peut-il être, ce principe qui devient, sans être d'abord quelque chose? Est-il le même dans toutes les espèces ou est-il différent en chacune? S'il est le même, comment peut-il agir d'une manière aussi différente dans les diverses espèces, et s'il est différent en chacune d'elles, comment une même espèce peut-elle devenir une autre, avoir et n'avoir pas le même principe d'existence et de perfectionnement? Peut-être qu'il existe un principe semblable à l'intelligence d'Anaxagore, pétrissant et formant sans cesse les êtres et leurs genres dans le vaste sein de la nature? Mais ce principe est-il intelligible, ne l'est-il pas? Et s'il est inintelligible, et s'il nous faut renoncer à toute science et certitude, ce n'est pas encore une raison pour nous arrêter à une hypothèse aussi chimérique.

Reste une dernière explication par les croisements des races. Ces croisements sont-ils l'effet du hasard? Mais, en ce cas, un désordre insondable en serait la nécessaire conséquence, et ces lois uniformes, ces transitions régulières, dont on veut précisément déduire toute la théorie, ne seraient en réalité qu'un produit du hasard et non un principe immuable et sérieux. Mais peut-être que ces croisements sont régis par des lois particulières, déterminant les êtres producteurs, mais, en ce cas, l'être engendré reste soumis aux mêmes lois et les espèces restent immobiles, ce qui est contraire à la doctrine. Certains penseurs ont voulu échapper aux difficultés que présente l'hypothèse d'un créateur et, pour y suppléer, ils ont cherché à rendre divine la nature; ils n'ont réussi qu'à la faire absurde.

XXIX. Les espèces sont immobiles; admettre le contraire c'est croire que des mêmes causes puissent provenir des effets différents, et qu'une même chose puisse être et n'être point telle qu'elle est dans ses effets et dans ses conditions d'existence. De même que la vie, la génération, qui n'en est qu'une forme particulière, est une résultante, un effet, et non une cause proprement dite. Si donc les individus changent et peuvent se perfectionner relativement à d'autres individus de la même espèce, ce ne peut être que dans les limites de l'espèce même. Et si, dans des circonstances plus heureuses, dans un milieu plus conforme aux rapports des formes organiques de l'espèce, nous assistons parfois à un perfectionnement extraordinaire, ce développement ne saurait dépasser en aucune manière les conditions d'existence de l'espèce même. Comme la vie dans son ensemble a des limites, de même elle en a dans ses formes constituantes, dans leur accord et dans les influences qui agissent sur elle; un climat trop chaud ou trop froid, une nourriture trop pauvre ou trop abondante, des croisements trop multiples ou disproportionnés font également dégénérer et périr les races.

D'un autre côté, nous voyons dans le règne végétal aussi bien que dans le règne animal des transitions nombreuses et dans les organes, et dans les fonctions, et dans les divers modes de génération; nous y voyons des organes, devenus

inutiles, s'atrophier dans certaines espèces, prendre dans d'autres une puissance extrême, nous l'observons même chez les individus d'une même espèce, enfin, nous voyons les variétés se multiplier sans fin.

C'est en partant de l'ensemble de ces considérations que nous pouvons parvenir à en donner, non pas la solution dernière, elle appartient aux sciences exactes, mais à en indiquer du moins le sens et la direction, tels qu'ils résultent des conditions de la certitude, des principes qui dirigent la pensée, qui rendent l'intelligence possible. Nous avons vu que la vie était une résultante de la forme donnée, des influences extérieures et des éléments nourriciers; si donc deux espèces, quelque rapprochées qu'elles soient, vivent dans les mêmes circonstances et le même milieu, leurs différences ne sauraient être autres que spécifiques, essentielles.

L'homme ne peut et n'a pas pu provenir du singe, ni celui-ci d'une autre espèce, ni celle-ci d'une autre encore, aucune espèce d'une espèce existante, parce que de degrés en degrés les circonstances, les conditions d'existence des êtres producteurs et des êtres produits restent les mêmes et que tous les êtres sont soumis aux mêmes influences générales qui dérivent de la constitution actuelle de notre globe.

XXX. Ce n'est donc ni dans les rapports des espèces existantes, car, au fond, elles renferment des différences essentielles, ni dans la possibilité inintelligible d'un principe organisateur ou créateur des espèces, que la science trouvera la solution. Mais elle s'en approchera du moment qu'elle s'élèvera assez haut pour comprendre l'histoire physique et naturelle de notre globe dans son immense ensemble. C'est dans les époques successives, dans les transformations lentes de la surface terrestre, ainsi que dans les formes d'autres âges, qu'elle pourra découvrir la raison d'être des espèces actuelles. Car si les trois conditions vitales ne sont mobiles que dans des limites fort restreintes pour tout être vivant, relativement à leur résultante, la vie, elles n'en peuvent pas moins changer à la fois dans de mutuelles et justes proportions, relativement au développement même de la vie; autres sont les conditions de vie de l'embryon, autres celles de l'enfant, autres celles de l'homme.

Pendant que l'organisme se développe, les circonstances extérieures ainsi que les éléments nourriciers se modifient dans leurs limites réciproques, en même temps, l'organisme, comme tel, change dans les limites des modifications dont il est susceptible dans les circonstances données. Poursuivant donc les transformations successives de la surface terrestre, nous voyons certaines espèces disparaître complétement, ne supportant plus les nouvelles conditions d'existence; nous en voyons d'autres, au contraire, persister avec leurs caractères propres, le milieu dans lequel elles vivaient ayant persisté également; nous en voyons d'autres, enfin, se perfectionner dans les limites possibles de leur organisme. Travail de production et de reproduction, de développement naturel et conforme aux lois mêmes des espèces, chaque espèce actuellement existante provenant d'une espèce semblable en quelque sorte seulement historiquement inférieure, comme la cellule embryonnaire l'est à l'enfant, comme l'enfant l'est à l'homme, comme le globe dans son entier le fut à lui-même.

Hypothèse qui n'offre plus que des difficultés apparentes. Quelles furent les premières formes vivantes et les premières espèces? — Répondre qu'elles furent, sans aucun doute, semblables aux êtres inférieurs que nous voyons encore actuellement exister, serait ne point comprendre la question : les formes organiques inférieures, le moindre être cellulaire offre encore une organisation tellement compliquée, en comparaison des formes cristallines et inorganiques, que l'hypothèse d'une génération spontanée par ces dernières est inadmissible, dans l'état actuel de la science; et quand même elle serait démontrée, les espèces supérieures existantes ne sauraient provenir d'espèces inférieures également existantes; elles partagent les mêmes conditions générales d'existence! Il faut donc que dans les circonstances des âges primitifs, dans les premières origines des espèces, il y ait eu des combinaisons de formes et forces simples, des changements de leurs situations respectives tellement élémentaires, qu'ils furent la conséquence nécessaire des formes et forces premières mêmes, et de plus qu'il

y ait eu, malgré leur grande simplicité, autant d'espèces de formes diverses que dans les époques suivantes devaient en dériver des formes, non pas de plus en plus parfaites, le mot est impropre, mais de plus en plus conformes à leurs conditions d'existence.

Telle est la seule hypothèse rationnelle qu'il nous soit permis de faire en présence des faits des sciences naturelles et des lois de la pensée. Elle nous explique à la fois l'uniformité générale des lois organiques qui régissent le monde vivant, leurs transitions et leurs nuances nombreuses en même temps que l'immuabilité des espèces, ainsi que les lacunes que nous remarquons en elles.

XXXI. Toutefois cette hypothèse laisse encore subsister une dernière et grande difficulté, l'existence de la sensibilité, qui distingue si profondément le règne animal du règne végétal, du moins dans les ordres supérieurs. Quelque complexes que nous puissions supposer les résultantes des formes et forces premières, et quelle que soit la diversité des degrés de la force suprême, commune, identique, il semble impossible d'accorder que la sensibilité, les perceptions, les instincts, les affections même, dont quelques animaux nous donnent des preuves si éclatantes, puissent prendre leur source dans un même et unique principe d'action, à moins d'admettre avec Bayle que les pierres et les substances inorganiques, les formes et forces simples dont elles se composent, sentent et perçoivent également tout comme l'animal, en quel cas cependant les formes et forces premières et simples ne pourraient être conçues ni comme simples, ni comme premières, elles supposeraient un principe d'action et un principe de perception, ainsi que leurs rapports dans les formes, et par suite des principes supérieurs et communs, nécessaires à leur intelligence.

La supposition de Bayle n'était pleinement justifiée que comme conséquence de la doctrine de Descartes, qui n'accorda la sensibilité et la perception qu'à la seule substance inétendue et indivisible, car, dès ce moment, rien n'empêchait et rien ne démontrait que cette substance inétendue ne pût exister en toute chose, qui a forme et étendue, que

ce fût un métal, une plante, ou bien un animal. La monade inintelligible de Leibnitz n'a point d'autre sens; elle ne fut qu'une hypothèse moins incomplète que celle de Bayle.

XXXII. Ni en théorie, ni en fait, la sensibilité ne saurait provenir d'un principe particulier. Si nous brûlons, si nous pinçons une extrémité quelconque d'un animal, il éprouve de la douleur, crie et fuit. Mais si nous faisons la section des cordons nerveux qui conduisent à cette extrémité, nous pouvons brûler, pincer cette même partie sans lui faire éprouver la moindre douleur. Le siége de la sensibilité existe donc dans les organes centraux auxquels se rendent les petits filets nerveux. Cependant ces organes centraux eux-mêmes, le cerveau, nous pouvons les couper par tranches et par morceaux, sans que le même animal ne donne les moindres signes de douleur. Voilà donc deux espèces d'organes sensibles et insensibles à la fois, sensibles quand ils se trouvent en rapports entre eux, insensibles en eux-mêmes. C'est une série de contradictions, et ce ne les sont point toutes : ainsi, tous les tissus musculaires sont sensibles à la moindre excitation, et leurs contractions persistent longtemps encore qu'ils sont séparés de l'organisme. Cependant cette sensibilité n'est ressentie en aucune manière durant la vie; nous avons bien le sentiment de l'effort musculaire que nous faisons, mais nous ne sentons point la contraction du muscle comme telle, pas plus que nous ne sentons les contractions et les dilatations des artères ou les mouvements péristaltiques des intestins. Voilà donc une sensibilité qui n'est point une même sensibilité, qui, en même temps, est insensible et sensible dans les organes périphériques et centraux, selon qu'ils sont en communication ou non. Ces faits suffisent, nous pourrions les multiplier. Nulle part nous ne rencontrons un organe qui soit sensible en lui-même, ni le cerveau, ni ses extrémités, ni la moelle, ni ses dépendances.

Qu'est-ce donc que la sensibilité animale? — C'est évidemment, comme la vie animale, une résultante des influences que les organes par leurs formes et leur action propres exercent les uns sur les autres, et elle n'est que l'expression des

rapports qui existent entre des organes divers, insensibles en eux-mêmes. C'est de toute évidence. Prenons-nous nous-mêmes pour exemple. Nous sentons un objet extérieur, que ce soit par la vue, le toucher ou l'ouïe, peu importe, et c'est bien l'objet extérieur que nous sentons et non ce qui passe dans la rétine, ou dans les papilles nerveuses, ou dans les mouvements du tympan. Cependant le cerveau ne reçoit absolument que le phénomène qui se passe dans les organes périphériques, phénomène qui lui est transmis par les cordons nerveux, transmission que nous ne sentons encore en aucune manière; enfin, l'objet extérieur occasionne dans le cerveau une impression quelconque que nous ne sentons pas encore en elle-même et dont les caractères propres nous sont également insensibles; mais nous disons que nous voyons, que nous entendons, que nous touchons l'objet, que nous en avons une perception. Perception qui, évidemment, n'est qu'une résultante de l'action extérieure sur les organes périphériques et de ceux-ci sur les cordons nerveux, et de l'action de ces derniers sur le cerveau, et c'est l'effet produit, le changement réalisé par cet ensemble sur le cerveau même qui constitue la perception; ce n'est pas le changement du cerveau que nous sentons, mais ce sont ses changements qui sont la sensibilité même.

XXXIII. Mais à ce titre toutes les sensations ne seraient que des images, des effets indifférents; il n'y aurait ni sensations pénibles, ni sensations agréables, nous n'aurions pas même conscience de ce qui se passe en nous, nous ne serions que des espèces de chambres obscures perfectionnées!

Ces objections ne seraient sérieuses que si le système nerveux était un organe isolé, n'ayant que ses parties périphériques et centrales. Mais il se présente à nous dans des conditions autrement générales et importantes : c'est par le système nerveux que s'établit l'harmonie de toutes les parties de l'organisme et leur dépendance réciproque; il agit sur tous les organes, et tous les organes, selon leur constitution, réagissent sur lui; ils se sont développés dans un accord réciproque et ce n'est que par cet accord qu'ils subsistent; la perte d'un membre fait atrophier les cordons nerveux qui s'y rendent et

la paralysie des nerfs entraîne l'atrophie des organes et des membres. Or, de tous les phénomènes internes et de tous ces rapports, nous ne ressentons pas le moindre dans l'état naturel ou de santé, et les fonctions des poumons, du cœur, des intestins, du foie, de la rate, celles du système musculaire comme celles du système nerveux s'accomplissent néanmoins avec une régularité parfaite, sans que nous éprouvions la moindre sensation ; ajoutons à cela la diffusion des éléments nourriciers ainsi que les influences extérieures dont nous ne soupçonnons en aucune manière l'importance et nous nous trouvons en face de la vie dans toutes ses conditions. Que maintenant une impression extérieure sur les organes périphériques ou une action anormale dans un organe central vienne à se produire, elle sera ou bien conforme à la vie organique qui s'accomplit si mystérieusement et à notre insu en nous, et alors cet organe donnera une impression particulière qui rejaillira sur tout l'organisme et nous nous sentirons alors seulement et réellement vivre; cette impression sera agréable. Que l'impression, au contraire, ne soit point conforme au rôle de l'organe, et tout l'organisme se troublera et nous sortirons encore de notre indifférence naturelle pour affirmer que l'impression est pénible ou douloureuse ; et, dans l'un comme dans l'autre cas, nous réagirons selon l'impression reçue et selon les fonctions propres aux parties et à l'ensemble de notre organisme.

Nous ne parlons point de la pensée et de ses caractères; nous n'avons en vue que la sensibilité et les perceptions animales, telles qu'elles se manifestent chez l'homme et chez tous les animaux des ordres supérieurs, et leur définition nous semble ressortir avec une évidence suffisante à la fois de l'action particulière et de l'harmonie générale de tous nos organes, également insensibles à l'état normal, et des impressions variables, tant externes qu'internes, qui déterminent des changements ou des mouvements particuliers dans les centres nerveux, et qui sont plus ou moins conformes ou contraires à la dépendance et à l'action qu'exercent ces centres sur tous les autres organes, et ceux-ci sur eux.

Quant aux phénomènes de nutrition, de locomotion, de reproduction, de même que ceux des sens, ils furent autrefois un objet des spéculations philosophiques, ils sont aujourd'hui du domaine de la physiologie ; nous en traiterons en médecine.

Enfin les instincts, la mémoire, la conscience animale sont encore, comme la sensation, de simples fonctions de l'organisme et de ses organes multiples. Comment serait-il possible de faire perdre à l'homme par une substance étrangère tel ordre des phénomènes de la sensibilité, et par une autre tel autre ordre, de les exciter et de les apaiser tour à tour? Comment telle maladie pourrait-elle toujours être accompagnée de tel délire, telle autre d'une autre espèce? Enfin comment la folie, les hallucinations, le rêve même seraient-ils possibles, si la sensibilité et ses perceptions, la mémoire, les instincts, les sentiments, la conscience même appartenaient à un principe particulier? Les uns comme les autres, la médecine et la physiologie entière resteraient absolument inexplicables. Il y a rapport entre tous ces éléments, et pour qu'il y ait rapport, il faut qu'il y ait identité fondamentale. Admettre que la sensibilité, ou seulement la mémoire, ou rien que la conscience soient le produit d'un principe spécial, c'est retomber dans les ténèbres, c'est voiler notre pensée à nous-mêmes, retourner à l'enfance de la science, c'est peupler le monde d'êtres fantastiques, n'ayant d'autre cause que notre ignorance des rapports nécessaires qui existent entre toutes choses intelligibles.

DE L'AME

XXXIV. En poursuivant notre manière d'envisager la vie, nous sommes persuadé qu'il y a bien des lecteurs qui arrivent à conclure que la dernière conséquence en est le matérialisme absolu. Cette conclusion ne démontre qu'une chose : combien le sophisme est à l'ordre du jour et combien les conditions les plus élémentaires d'un jugement vrai sont inconnues. Les perceptions comme les sensations

les sentiments comme les instincts, comme la mémoire, nous sont plus ou moins communs avec tous les animaux; la nutrition, le développement, la reproduction, la mort nous sont communs avec tous les êtres organisés, plantes et animaux; et les uns comme les autres ne nous deviennent intelligibles qu'à la condition que leurs manières d'être soient à des degrés divers les résultantes des formes et forces simples de la matière; donc il n'y a point d'âme, point d'esprit, donc tout est matière!

Conséquence nécessaire, semble-t-il; loin de là, c'est un sophisme grossier, car toute conclusion sérieuse doit d'abord être affirmative, et de plus elle doit être contenue dans les données; la conclusion ne saurait donc être autre sinon que les perceptions, les sensations, les sentiments, les instincts, la mémoire sont des phénomènes de la vie animale et organique, qui elle-même est une résultante de la situation respective des formes et forces simples. Les plantes ont des rapports nombreux avec les animaux, donc les animaux comme les plantes sont des êtres organisés; l'homme a des rapports nombreux avec les vertébrés, donc l'homme, en proportion que ces rapports existent, est un simple animal, et la cause de ces rapports est identique et chez lui et chez l'animal, du moment qu'elle doit nous devenir intelligible. Mais conclure de là que ce qui est différent chez l'homme, n'en est pas moins également identique dans sa cause, c'est en vérité se moquer des conditions et règles du moindre de nos jugements.

Ce qui diffère de l'homme à l'animal, quelque petit et insensible que ce soit, suppose une cause différente. Conclure, parce que nous avons les mêmes instincts que les animaux et que parfois l'animal perçoit et juge comme nous, que la conscience de notre liberté, les progrès dans les sciences, le besoin de vérité, le désir du bien et du beau sont également des phénomènes organiques, c'est déraisonner. Tout ce qui est commun entre l'animal et l'homme est animal et identique dans sa cause, point de doute; mais aussi tout ce qui est différent est également différent dans sa cause.

XXXV. Les spiritualistes ne sont pas plus heureux que les matérialistes dans leurs raisonnements : l'homme a conscience de sa liberté, et tout est fatal dans le monde matériel; il a un désir, un besoin infini de vérité et de beauté, il progresse et avance sans cesse, tout est au contraire immuable dans le monde animal, les instincts et leurs manifestations, qui sont parfois si admirables dans les animaux, restent les mêmes dans les espèces, des premières aux dernières; l'homme persiste dans ses résolutions, à travers les années et les changements de son organisme, il a la conscience de l'identité de son être, il ne saurait être ni plus ni moins lui, ni autre qu'il n'est, tandis que l'animal change sans qu'il en ait conscience, et s'il perçoit qu'il est, ce n'est qu'en tant qu'il est, sans réflexion sur lui-même, sans développement, sans possibilité de progrès; la sensibilité par sa finesse, la mémoire par son étendue, la conscience du moi par sa netteté, la pensée enfin diffèrent essentiellement de l'homme à l'animal, donc il renferme en lui un principe propre qui est cause de son élévation et de sa grandeur, de sa liberté et de sa responsabilité, de son intelligence et de son identité indivisible, ce principe, c'est l'esprit, c'est l'âme.

Mais comment cela est-il possible? S'il y a un principe particulier en nous qui est cause de notre sensibilité, de notre mémoire, de nos affections, de notre liberté, comment ce principe peut-il être en rapport et se trouver dans une dépendance aussi profonde de notre organisme? comment pouvons-nous sentir l'objet qui affecte nos sens et ne pas sentir le jeu même de nos organes? comment pouvons-nous perdre momentanément la conscience du moi, et notre libre délibération? comment notre sensibilité peut-elle s'émousser, notre mémoire s'obscurcir? comment la folie, le délire, les hallucinations, tous les phénomènes morbides de notre pensée peuvent-ils être les produits d'influences extérieures ou de notre organisme, si ce principe qui est en nous en est absolument différent, s'il ne peut être autre, ni plus ni moins? Comment enfin le progrès même est-il possible si ce principe est indivisible, par suite sans changement et

sans action intelligible et en lui-même et sur ce qui n'est point lui?

De plus l'animal a de la mémoire comme nous, il a de la sensibilité, des affections, des instincts, il perçoit, il juge même, et tous ces phénomènes sont les mêmes chez lui que chez l'homme, comment peuvent-ils avoir une cause différente? Si le matérialiste conclut à tort d'une différence à une identité de cause, de quel droit concluez-vous d'une identité d'effets à une différence de cause. C'est le même sophisme.

Mais peut-être que l'animal renferme également en lui un principe particulier et spirituel, une âme, tout comme l'homme, différente seulement de celle de ce dernier par l'absence de liberté et par une conscience inférieure? Mais en ce cas, dans quelle espèce d'animaux ce principe commence-t-il à se manifester? Si les animaux supérieurs le possèdent, aucune raison pour que les animaux inférieurs ne le renferment également, car si des rapports identiques existent entre la pensée de l'homme et celle des animaux supérieurs, il en existe également entre la sensibilité et les instincts de ceux-ci et ceux des animaux inférieurs, comme il en existe encore entre les animaux inférieurs et les plantes, et tous les êtres organisés. Aucune raison pour nous arrêter. Le monde vivant se peuple de nouveau d'êtres particuliers et distincts sans rapports intelligibles avec le monde matériel, qui en est cependant la condition d'existence. Mais le monde matériel lui-même est peut-être formé d'êtres distincts sans rapport d'identité, de monades, d'atomes, d'entéléchies en mouvement dans une matière indéterminée? Mais comment en ce cas, notre pensée, notre jugement est-il possible, comment pouvons-nous percevoir et affirmer des rapports entre ce qui est sans rapports?

XXXVI. Il n'y a que deux hommes qui aient posé la question de l'âme avec netteté, et ce sont Aristote et Descartes. Mais c'est le premier surtout qui a bien saisi le rôle de l'âme en distinguant dans notre intelligence une intelligence active et une intelligence passive, la première toujours la même, l'autre changeant sans cesse, celle-ci donnant la science et la mémoire, l'autre étant leur condition, l'une

renfermant les indivisibles, l'autre les intelligibles, cette dernière essentiellement passive, dépendante des sens et de notre organisme, pouvant tout devenir, la première essentiellement active, ne dépendant que d'elle-même et pouvant tout faire. Malheureusement Aristote, en procédant de la distinction de l'être en soi et de l'être accidentel, ne put s'élever au dessus de l'idée générale et de la définition, et les deux éléments qu'il avait distingués dans la pensée, se confondirent dans la notion générale, dans l'unité de la définition de l'homme, notion inconnue dans sa nature objective, unité sans principe, définition arbitraire, la dernière différence qu'elle aurait dû établir n'étant point connue.

En ce sens, Descartes fit un pas sur Aristote. Mais tandis que celui-ci ne dépassa point l'unité de l'être en toute réalité et s'arrêta à la simple espérance que l'intelligence toujours en acte pourrait bien être immortelle, Descartes fit, non de la notion, mais de la conscience de cette unité même, la démonstration de l'existence de l'âme, la rendit indivisible, essentiellement pensante, et sépara d'une manière absolue l'être spirituel de l'être organisé dont il ne fit qu'une machine sans pensée, sans sentiment d'aucune sorte. Et s'il se mit par là dans l'impossibilité d'expliquer les rapports de l'âme et du corps, ainsi que les phénomènes les plus évidents de la vie animale, du moins ne commit-il point le sophisme de ses successeurs, et se contenta-t-il de son affirmation, produit de sa méthode, qu'il ne pouvait pas plus dépasser qu'Aristote la sienne.

XXXVII. La faute de Descartes consista non seulement en ce qu'il déduisit de la divisibilité, pensée dans les choses étendues, leur divisibilité absolue, mais de ce qu'il conclua encore de là que les choses indivisibles pour la pensée, telle que la conscience du moi, étaient également indivisibles et inétendues en soi. Mais l'un comme l'autre nous est inintelligible; si l'étendue idéale est toujours divisible, cela ne prouve en aucune manière que l'étendue réelle qui en est différente le soit également, et si la conscience du moi nous paraît indivisible, cela ne prouve encore en aucune manière que le moi dans sa substance soit indivisible, inétendu en soi; car tout

phénomène, tout acte quel qu'il soit, du moment que nous ne considérons que le phénomène, est indivisible au même titre que la conscience du moi : un degré de chaleur donnée, un degré de mouvement acquis, etc., ne sont divisibles que dans leur substance, ils ne le sont pas en tant que phénomène, car ils ne peuvent être ni plus, ni moins, ni autres qu'ils ne sont. Nous n'avons donc pas plus de droit de conclure de l'identité de la conscience du moi à l'indivisibilité de la substance du moi, que nous n'avons le droit de conclure d'un mouvement, d'un degré de chaleur, toujours les mêmes, à l'indivisibilité de leurs causes. Du reste, la conscience du moi, dont on a tant abusé dans les derniers siècles, peut être plus ou moins obscure, distincte, claire, parfaite, tout comme les degrés de la chaleur ou du mouvement, sans changer davantage comme eux en tant que phénomène contenu dans les divers actes de notre pensée.

La seconde faute de Descartes est de beaucoup plus importante; elle porte sur la question du principe et non sur celle du phénomène : il fit de l'âme, l'ayant absolument séparée de la matière, la chose essentiellement pensante : je perçois, je doute, je veux, je sens, " je suis une chose qui pense; „ ce qui, du point de vue cartésien, ne peut être traduit autrement que par : l'âme c'est la pensée en soi, la chose essentiellement, primitivement pensée. C'est la confusion du phénomène et de sa substance, portée à son plus haut degré; la distinction précédente en fut la cause : ayant séparé l'être divisible dans sa substance comme étendue réelle, de l'être indivisible comme phénomène, il ne restait que ce caractère pour le définir dans l'essence même de sa substance; la perception du moi s'identifia à l'essence du moi et par suite à l'être substantiel de l'âme.

Or, cela est de toute impossibilité : si le phénomène de penser et d'avoir conscience de notre être était identique à notre être substantiel, à son essence, nous nous penserions, nous nous percevrions de toute nécessité dans notre nature propre, nous jugerions de notre substance en soi et non de nos attributs, de notre causalité et non de nos actes; nos

perceptions s'arrêteraient non pas aux modes et aux formes extérieurs, mais nous percevrions notre forme propre en elle-même et notre corps dans tous ses organes. L'âme n'est donc pas, ne saurait être identiquement la même chose que la pensée et la conscience du moi.

XXXVIII. Mais si l'âme n'est pas identique à la pensée et à ses perceptions, d'un autre côté, la pensée encore n'est pas davantage identique au jeu et aux fonctions des sens et des organes qui la servent.

En effet, dans l'hypothèse que nous puissions arriver à une science et à une certitude parfaites, il résulte que la connaissance absolue des lois et fonctions, organes et sens de notre organisme, ne serait autre chose que les formules des formes et forces simples composantes et celles de leurs rapports entre elles et avec les formes et forces extérieures, formules mathématiques limitées en nombre, en grandeur et en quantité de force. Il en résulte que pour que ces formules soient possibles, les formes doivent être multiples, mais que les forces ne peuvent être que les degrés divers d'une force identique. Or, si la pensée dans tous ses effets était absolument identique à cette force, une résultante des degrés de force et changements divers des formes simples, elle ne saurait les dépasser en aucune manière et la dernière formule des formes et forces constituantes de nos sens et de nos organes serait impossible, la pensée se connaîtrait dans sa substance, dans sa cause, ce qui est contraire aux lois absolues qui la régissent; la dernière forme connue suppose la substance, la dernière force suppose une cause, et de plus la force générale, la même en toutes les formes, serait elle-même pensée, ce qui en détruit la simplicité, conduit à l'absurde et la rend inintelligible.

De plus les formules dernières, les lois parfaites de l'existence et des fonctions de notre organisme ne sont possibles qu'à la condition qu'elles soient déterminées en nombre et grandeur; mais comment pourraient-elles l'être si les données ne l'étaient point, si les phénomènes de notre intelligence, nos perceptions, nos souvenirs, nos instincts, qui sont chez nous comme chez tous les animaux des résultantes

des formes organiques et des conditions vitales, n'étaient point bornés et limités en tous sens et en eux-mêmes. Or, au delà de l'étendue, de la durée, des formes et forces perçues, nous pensons le temps et l'espace, la substance et la cause indéterminées. Ce qui est déterminé ne saurait engendrer l'indéterminé, la perception d'une durée limitée, l'idée d'un temps absolu.

Il y a donc et dans la formation de la moindre de nos idées, et dans la conception d'une intelligence absolue des lois de notre organisme, quelque chose qui en est différent, que la pensée, se réfléchissant dans sa science la plus parfaite ou seulement dans la possibilité de cette science, ne saurait confondre et distinguera de toute nécessité aussi bien de ses perceptions et de leurs organes que de la force première et générale, non qu'elle affirme comme une forme et force distincte, imperceptible et inintelligible en soi, mais comme une substance et une cause propre, condition première et fondamentale de son intelligence. Cette cause et cette substance, c'est l'âme.

XXXIX. Nous renouvelons, sans hésitation aucune, l'opinion d'Aristote. Ce qui est indivisible, absolu dans notre intelligence, ce en vertu de quoi nous pensons la substance dans tous les attributs, la cause au delà de tous les effets, l'espace et le temps au delà de l'étendue et de la durée perçues, est une force distincte en nous de la force générale, une forme distincte des formes simples, et nous ne pouvons pas ne pas l'admettre, et nous ne pouvons pas ne pas la penser dans l'hypothèse d'une science parfaite de notre organisme; c'est la loi absolue de notre intelligence.

Toutefois cette définition est fort obscure : loin de posséder la science parfaite, c'est à peine si nous commençons à en entrevoir la possibilité, et la certitude comme l'évidence du jugement que nous portons sur l'existence de l'âme, reste nécessairement en proportion de la certitude et de la science acquise. Néanmoins si l'âme est telle que nous venons de la définir et si notre conclusion est juste, les faits, les caractères de la pensée, la conscience du moi, l'histoire de l'homme, sa liberté, ses progrès ne doivent être

explicables que par elle. Il en est des spéculations philosophiques comme des calculs de l'astronomie : si ces derniers partent de données insuffisantes, de formules imaginaires, les résultats le deviennent également; si au contraire le point de départ est juste et que les calculs soient bien faits, ceux-ci ne peuvent pas ne pas aboutir à des solutions parfaitement vraies également, mais qui ne seront cependant complètes que du moment qu'elles se trouveront confirmées par les données particulières.

XL. La pensée n'est pas l'âme : nous nous penserions dans notre nature, dans notre substance; elle n'est pas la simple résultante des organes et fonctions de notre organisme : nous n'arriverions jamais à l'intelligence de leurs formules, nous ne dépasserions en aucune manière ces fonctions comme telles, qui ne présentent que des rapports et des changements de situations, des formes et forces simples. Mais comme chacune de nos perceptions est une résultante, de même chacune de nos idées est à son tour une résultante des rapports qui existent entre l'âme et les perceptions corporelles; et si c'est par des sens et des organes, que nous partageons entièrement avec les animaux supérieurs, que se forment les perceptions, ce n'est aussi que par l'âme qu'elles reçoivent les caractères propres à l'intelligence humaine, que les perceptions deviennent idées proprement dites, et que l'homme reçoit la conscience réfléchie de son être, de sa substantialité, de sa causalité, de son existence dans l'espace et le temps.

Aussi n'y a-t-il pas deux pensées en nous, la pensée de l'âme et la pensée de l'organisme; l'âme n'est pas plus pensée par elle-même, que l'organisme n'est un principe particulier. Mais l'âme est en quelque sorte, si nous pouvons nous exprimer ainsi, un organe propre à l'homme, mais un organe portant des caractères essentiellement différents de tous les autres. Ces derniers sont les résultantes des formes et forces simples, l'âme est cause spontanée, forme et force simple en elle-même, contenue en chacun des actes de notre organisme; elle est soumise à toutes les lois organiques, mais n'en forme aucune et les dépasse par le caractère qu'elle donne à leurs

effets. Il faut des organes à l'âme pour qu'elle devienne pensée, et des organes en harmonie avec son action; et il faut l'âme aux organes pour qu'ils deviennent dans leur action science, liberté et progrès.

Mais l'âme n'est pas encore les idées de l'être, de la substance, de la cause, de l'éternité, de l'infini, elle serait pensée, mais elle est ce par quoi ces idées deviennent possibles dans ses rapports avec nos perceptions et nos organes de connaissance; de même l'âme n'est pas davantage l'amour du beau et du bien et encore moins leurs idées, mais, comme les axiomes, elle est la cause du caractère particulier que prennent également les instincts et les sentiments chez l'homme, ainsi que nous le verrons en morale. Enfin l'âme n'est point l'unité suprême que suppose tout rapport, c'est là la force identique, mais elle est l'unité nécessaire à l'intelligence et à la formule même de ce rapport. Elle est en quelque sorte l'étincelle divine d'où jaillissent toutes les lumières de notre intelligence, elle fait l'homme et l'humanité ce qu'ils sont, donne un sens et un but à notre organisme, à l'univers entier et les rend intelligibles.

XLI. Mais comment l'âme elle-même est-elle intelligible? comment des rapports peuvent-ils exister entre elle et les organes? force particulière et distincte, simple et indivisible, condition d'unité, comment peut-elle être en rapport avec des formes et forces complexes, étendues et diverses? Ne retombons-nous pas de toute évidence dans l'hypothèse de ces principes distincts et particuliers, qui furent de tous les temps l'explication imaginaire de la cause inconnue des phénomènes? — L'affirmation de l'existence de l'âme repose entièrement sur le même axiome, point de doute; mais loin d'en être un abus, elle en est, dans le sens de notre définition, la dernière et la seule juste application. Car le jugement le plus élevé, que nous puissions former au sujet de la nature des choses, représentera toujours un rapport, et comme tel supposera l'unité en dehors de lui, dans l'objet perçu en rapport, et dans le sujet même qui porte le jugement. L'âme en elle-même nous restera toujours inintelligible, parce que, contenue en chaque acte de notre

pensée, elle le sera également dans ceux par lesquels nous jugerons des lois fondamentales de notre organisme, mais elle le sera en pleine évidence et certitude, parce que au delà de leur affirmation, il n'y aura aucune autre perception, formule ou science possible. Notre science sera pleine, entière, absolue relativement à nos facultés et moyens de connaissance, et comme nous affirmons aujourd'hui l'égalité des trois angles d'un triangle à deux droits, de même nous affirmerons en présence d'une science parfaite l'identité de l'âme à elle-même dans toute l'évidence et la pureté de son acte.

Toutefois la certitude comme l'évidence de l'existence de l'âme n'est que la conséquence nécessaire d'une hypothèse: la possibilité d'atteindre une science parfaite, nous ne devons pas l'oublier.

XLII. Mais non seulement que l'hypothèse d'une semblable science est impossible sans conclure à l'existence de l'âme, la science acquise elle-même, ses progrès et ses découvertes incessantes restent inexplicables si nous ne l'admettons point.

C'est Cuvier, croyons-nous, qui a fait cette judicieuse distinction entre l'instinct et l'intelligence animale : l'instinct est un produit spontané de l'organisme, l'intelligence une réaction particulière contre des impressions extérieures; l'instinct domine l'intelligence de l'animal, celle-ci guide l'instinct et le tout est déterminé par la constitution propre à chaque animal. Or, nous avons vu, au sujet de la vie, qu'elle est une résultante de la forme organique, des éléments nourriciers et des influences extérieures, tout y est condition et conditionné, et pour qu'une espèce change et progresse, il faut que l'ensemble des conditions de son existence se modifie en proportion. De là un progrès sans conscience dans les époques successives du globe, mais de là aussi l'immobilité des espèces actuelles, de leurs instincts et de leur intelligence, les uns et les autres étant toujours les produits des mêmes causes et les mêmes résultantes. Il en serait de même de l'homme s'il n'était simplement qu'organisme et instinct pur comme l'animal, il n'y aurait aucun

progrès et les travaux des premières générations ne se distingueraient de ceux des dernières en aucune façon, les mêmes organismes agissant et réagissant forcément de la même manière contre les mêmes impressions et dans les mêmes circonstances; tout au plus le progrès que nous observons dans l'histoire de l'humanité ressemblerait-il aux ruches des abeilles et aux digues des castors; il présenterait toujours et identiquement les mêmes phénomènes, se renouvelant dans le même cercle.

XLIII. Mais l'homme aussi se meut dans un cercle, ses efforts également ont des limites, mais de quelle autre manière? Sa vie organique reste la même, ses instincts, ses organes, ses sens ne changent pas davantage, et cependant sans cesse ses efforts en dépassent les bornes, le développement donné à un instinct, le progrès accompli dans une direction deviennent le point de départ de nouvelles applications des mêmes instincts, des mêmes organes, des mêmes sens, sans limites assignables aucunes.

Ce serait cependant absolument impossible, si, dans ces instincts, dans ces perceptions, dans ces organes, il n'y avait une force, indépendante de l'action qui leur est propre. Car un même instinct, un même organe ne saurait devenir le point de départ de lui-même, il est et il reste le même, et ne saurait devenir autre qu'il n'est, à moins qu'il ne renferme dans son action un élément qui rende son développement, ses changements possibles, qui soit différent de ce qui reste toujours le même en lui. C'est de toute évidence, le progrès n'est intelligible et n'a une cause qu'à cette condition.

Et il ne suffit point, pour l'expliquer, de supposer que l'homme a des organes intellectuels, infiniment supérieurs à ceux des animaux; ces organes, par le fait qu'ils sont des organes, sont des résultantes de causes semblables et ne sauraient produire que des effets semblables et non des effets progressifs. Si donc il y a progrès dans les sciences, il faut que la pensée renferme, en dehors de ses moyens de connaissance, un principe qui en soit la cause; et s'il y a progrès dans la morale, il faut que les instincts et les sentiments de

l'homme renferment de même un élément qui en soit différent; et, s'il y a un progrès général, il faut que le même principe agisse et dans les générations et dans les races à travers les limites et les bornes propres aux facultés et aux organes de chaque individu. Il ne suffit point de se contenter d'un devenir absurde ou d'un progrès de roman, mais il faut en assigner la cause d'une manière précise, et il faut en déterminer les lois d'une manière certaine; et cette cause, c'est l'âme, et ces lois sont celles qui régissent l'histoire des peuples et des civilisations.

Mais déjà dans la méthode nous avons pu observer la possibilité d'un progrès continu, les perceptions devenant idées, les idées jugement, le jugement raisonnement, celui-ci découverte et démonstration, et cette dernière devenant perception à son tour et le point de départ de nouveaux raisonnements, d'autres découvertes, de nouvelles démonstrations, la pensée rencontrant toujours, à chacun de ses pas, un élément étranger et supérieur à sa donnée immédiate, et qui rend nécessaire un nouveau recours à d'autres données immédiates. De même, nous verrons en politique les civilisations naître, se développer, resplendir et disparaître, et toujours laisser subsister les éléments nécessaires à un développement supérieur, à une civilisation plus complète qui en ressortira; comme nous verrons encore dans toutes les contradictions apparentes de l'histoire, dans les disparitions de civilisations entières, dans les races stériles depuis des siècles ou complétement déchues, subsister toujours une grande loi, qui fait de ces ombres de l'histoire les conditions mêmes de sa lumière. Enfin, de même que dans les sciences nous voyons la vérité consister dans l'accord parfait de toutes nos idées avec les lois absolues, de même nous verrons en morale et en politique le bien privé et le bonheur public ne consister que dans l'accord et dans l'harmonie de tous nos instincts et de tous nos besoins avec les aspirations toujours supérieures de l'âme, aspirations qui en sont distinctes et donnent, tout comme les lois axiomatiques, un caractère particulier aux instincts, aux sentiments, à l'état social de l'homme, et deviennent cause de progrès, de la même ma-

nière que les axiomes : de la satisfaction momentanée de nos passions et du triomphe éphémère des partis politiques, ces aspirations immortelles renaissent toujours et portent les générations au delà. Et ce progrès serait absolument impossible sans l'existence de l'âme; la passion qui nous a dominés une fois, le parti qui a triomphé, continueraient à nous dominer et à triompher toujours.

Si l'homme n'était qu'une résultante de son organisme, aussi bien que s'il n'était qu'un principe indivisible, dans le sens cartésien, il lui serait aussi impossible de se changer comme individu, que de se modifier comme caste et comme peuple.

XLIV. Sans l'âme, sans une force particulière et distincte qui n'est ni la pensée, ni les perceptions, ni les sentiments, ni les instincts, mais qui, par ses caractères propres, porte les uns et les autres chez l'homme sans cesse au delà de leur contenu actuel, le progrès scientifique, moral et politique serait une illusion, un non-sens, un effet sans cause. Mais, bien plus encore que le progrès, la conscience que nous avons de notre liberté, serait inexplicable sans elle, notre responsabilité impossible, l'histoire de la justice et des jugements humains une aberration inintelligible.

On a donné diverses définitions de la liberté : c'est la faculté de faire ou de ne pas faire une chose, c'est l'indifférence dans le choix, c'est le doute, c'est l'ignorance des causes qui nous déterminent. Cette dernière fut la moins sérieuse : l'homme agit, disait-on, et il est impossible qu'il pose un acte quelconque sans raison d'être, sans mobile; si donc il croit pouvoir poser l'un ou l'autre acte, s'il croit être libre, c'est qu'en réalité il ignore la cause qui détermine son choix. L'explication aurait été fort juste, si seulement elle avait répondu à la question. Tout a une cause, rien de plus vrai, c'est l'axiome; mais, si dans un moment de doute ou d'hésitation, je balance entre deux actes à faire, d'où vient que je me dis être libre de choisir l'un ou de choisir l'autre? ce ne peut être l'ignorance, car cette ignorance ne saurait être cause de mon affirmation; il y aurait précisément une perception de

conscience sans cause, sans donnée. Je ne puis ni percevoir, ni affirmer ce que j'ignore, cependant j'affirme ma liberté, c'est un acte de mon intelligence, comme tel, il doit reposer sur une donnée de l'intelligence et cela, au nom du même axiome, qu'il n'y a point d'effet sans cause. L'animal hésite, délibère, choisit comme nous, comme nous encore il ignore les instincts et les causes qui déterminent son choix, est-il pour cette raison libre comme nous? Un chien, en poursuivant la piste d'un lièvre, en rencontre une autre, également fraîche qui la croise; il hésite, suit l'une, revient à l'autre, jusqu'à ce qu'une circonstance fortuite, une raison quelconque détermine son choix. Certes qu'il n'est pas plus libre en suivant la première piste, qu'en hésitant en rencontrant la seconde, qu'en suivant la circonstance fortuite, qui fait emporter son choix, car il fait l'un aussi spontanément que l'autre, sans soupçonner un moment qu'il pourrait aussi n'en rien faire.

De là la seconde définition : la liberté consiste dans l'indifférence, aussi bien relativement à l'acte à poser que relativement à la cause déterminante. Mais c'est là encore admettre un effet sans cause : si nous sommes absolument indifférents, nous ne choisissons pas, nous n'agissons en aucune manière. Pour la même raison, la liberté ne peut consister dans le doute : si nous doutons, si nous hésitons, nous ne pouvons que douter et hésiter, et non nous résoudre à vouloir et à choisir; il faut une cause à notre choix, comme à chacun de nos actes.

Aussi la première définition, qui fait simplement consister la liberté dans le pouvoir de faire ou de ne faire pas une chose, est-elle encore la plus précise. Malheureusement elle ne dit rien, et devient, comme toute définition insuffisante, contradictoire à elle-même. Kant a eu raison d'y découvrir une antinomie : d'un côté il nous est impossible de supposer un effet sans cause, et d'un autre la liberté consisterait précisément d'après cette définition dans un choix, dans une détermination spontanée sans raison, sans causalité aucune. Mais Kant a eu tort de prendre cette antinomie au sérieux; comme toute antinomie, elle se détruit elle-même. Ou bien, il

y a des effets sans cause, ou bien, cette détermination spontanée, sans raison aucune, n'existe point; et si nous affirmons d'une manière absolue qu'il n'y a pas d'effet sans cause, nous ne pouvons pas affirmer que la liberté consiste dans une faculté de faire ou de ne faire pas; si l'un est vrai, l'autre est faux.

XLV. Examinons la question dans son ensemble. D'abord nous ne pouvons pas faire ou ne faire pas une chose, mais nous pouvons faire une chose ou une autre; la liberté consiste dans le choix d'une action ou d'une autre, et non dans le choix d'une action et d'une non-action. Différence importante, qui prend à notre liberté le caractère absolu, pour lui donner un caractère essentiellement relatif aux actions possibles, en limitant sa portée à notre activité naturelle.

De plus elle n'est pas une ignorance des causes qui nous déterminent, nous ne songerions en aucune façon à donner les raisons et à justifier nos actes; au contraire, plus la connaissance des mobiles, qui ont pu nous déterminer à un acte, est grande, plus l'acte fut réfléchi et plus nous fûmes libres de le faire. La liberté est en raison directe de notre science des causes qui nous déterminent dans nos actes; elle suppose donc en second lieu la recherche des mobiles.

Enfin, elle n'est ni l'indifférence, ni le doute, mais elle suppose une préférence relativement à l'acte, et par suite aussi une préférence, réfléchie ou non réfléchie, relativement au mobile; elle est conforme à la pensée et en accord avec ses lois.

En quoi consiste donc la liberté?

La réponse est de toute simplicité : quel que soit l'acte que nous posions, et quel que soit le mobile qui nous détermine, connu ou inconnu, nous avons conscience de notre indépendance, relativement à l'un comme relativement à l'autre, parce que au delà de l'acte à poser comme au delà du mobile qui peut nous déterminer, nous avons conscience de la possibilité d'un autre acte, d'un autre mobile; c'est là l'essence du libre arbitre. C'est identiquement le même phénomène, qui se présente dans nos actes, que celui que renferment nos idées par la

substance que nous pensons au delà de nos perceptions, par la cause que nous leur supposons, par l'espace et le temps dans lesquels nous voyons les étendues et les durées. Le libre arbitre n'en est en vérité qu'une conséquence nécessaire, une nouvelle et la plus belle application. Ce n'est pas une faculté spéciale, ce n'est pas davantage la détermination spontanée et toute animale, maîs c'est le caractère propre à tout acte que pose l'homme en pleine conscience de son être. Tout comme nos perceptions renferment implicitement l'affirmation de l'identité de l'être, de la substance, de la cause, de l'espace et du temps, qu'elles ne donnent point, mais dont elles reçoivent au contraire ce caractère particulier qui en fait l'idée, de même les effets de nos instincts, de nos besoins, de nos passions, nos volontés en un mot, reçoivent par la même cause et de la même manière ce caractère, que nous appelons le libre arbitre, et qui consiste dans la conscience que nous avons en chacun de nos actes et en chacune de nos résolutions de la possibilité d'un autre acte, d'une autre résolution. Conscience qui serait absolument impossible sans l'existence de l'âme, — nous suivrions droit nos volontés, sans pouvoir songer à la possibilité du contraire, — et qui n'en détruit pas la simplicité, car le phénomène est le même que celui qui se manifeste dans la formation instinctive de la moindre de nos idées. Et comme les axiomes, dans leurs rapports avec les perceptions, sont absolus, de même le libre arbitre est absolu, relativement à tous les actes que nous posons en pleine conscience de notre être, qu'il y ait choix ou non, parce que, en chacun d'eux nous avons conscience que nous pourrions en poser un autre, et avoir un mobile supérieur.

XLVI. Mais de même que les lois absolues dans leur interprétation sont dépendantes de la science acquise, qu'elles sont déterminées par les perceptions dans la formation de leur idée correspondante, de même le libre arbitre est dépendant de la science de nos mobiles et de nos sentiments et de nos instincts. Ainsi la liberté, loin d'être contradictoire à la loi de causalité, lui est au contraire entièrement conforme, elle en est la conséquence, l'expression la plus complète, c'est l'homme agissant dans toute la plénitude de son être :

pensée, sentiment, instinct, organes se coordonnent dans la volonté et l'acte.

Cependant, dit-on, je puis prendre ou ne pas prendre cette plume, j'en ai parfaitement conscience, mais, que je la prenne ou que je la laisse, il y a de toute nécessité une cause qui me détermine à l'un ou à l'autre, donc je ne suis pas libre, et la loi absolue est contradictoire à ma liberté. Ce raisonnement est par trop incomplet! il ne fait illusion que parce qu'on y prend l'axiome en deux sens différents, dans l'un en tant que cause de science et de liberté, dans l'autre, en tant que cause propre au fait. Dans le rêve, j'hésite, je délibère, je choisis, j'y ai même conscience de ma liberté, et cependant je n'y suis pas libre, parce que je n'y possède pas la jouissance de toutes mes facultés. Dans l'exemple cité, au contraire, j'ai pleine conscience de mon être, et que je prenne l'objet ou que je le laisse, j'en suis parfaitement responsable, et par la raison fort simple, c'est qu'en possession de toutes mes facultés, et ayant conscience que je puis prendre l'objet ou le laisser, je possède par cela même la faculté de rechercher les mobiles, qui peuvent me déterminer à l'un ou à l'autre, et ayant cette faculté, si je la néglige, je pose par le fait même un acte libre et dont je suis responsable.

On ne s'est jamais bien rendu compte de ce caractère de la liberté, absolue en tant qu'impliquée en chaque acte, que nous posons en pleine conscience, et néanmoins toujours proportionnelle dans sa portée à la science et à la recherche des mobiles qui nous déterminent; elle est la moindre dans les actes que nous accomplissons instinctivement, sans y ajouter aucune importance, et elle est d'autant plus considérable que la connaissance des raisons, qui peuvent nous déterminer, est plus grande; elle serait parfaite si nous possédions une science parfaite.

XLVII. Un poète a pu dire : je vois, j'admire le bien, je suis le mal; mais ce fut indigne d'un philosophe de répéter ces paroles comme une preuve de la liberté, elles démontreraient tout autant la fatalité, car rien n'empêche que mon admiration du bien ne soit un mobile moins puissant que les passions qui me portent au mal. La liberté ne consiste point

dans le pouvoir de faire le mal, mais le mal peut être un effet de la liberté, parce que, en choisissant entre deux actions, ce n'est ni le bien ni le mal qui me déterminent, mais bien la causalité propre à chacune des actions; que j'ignore cette causalité, ma liberté sera limitée, — que je la connaisse, elle sera d'autant plus grande. Et si le poète dit qu'il admire le bien et qu'il suit le mal, son aveu n'a pas plus de valeur que celui d'un autre qui dirait : j'admire les vers et je suis incapable d'en faire, mais il n'en sera pas moins responsable de la prose qu'il écrira.

C'est là le propre de la liberté que, quelque bornée que soit notre science des causes qui nous déterminent dans nos actions, nous n'en sommes pas moins responsables, du moment que nous les commettons en pleine conscience de notre volonté. Car, quand même le poète nous répondrait qu'une indolence invincible l'empêche de vaincre ses passions, et quand même l'autre nous assurerait qu'il écrit la meilleure prose que lui permet son instruction, le premier n'en est pas moins persuadé qu'au delà de son indolence il y a les causes de celle-ci qu'il peut apprendre à connaître, et y remédier, comme le second n'ignore point qu'au delà de sa prose il y en a une meilleure dont il peut également apprendre les principes et les règles. Les questions de la liberté et du progrès sont intimement unies.

Et si l'on objectait encore qu'il ne suffit point de connaître les principes de la meilleure prose, ou les causes des passions qui nous portent au mal, pour devenir par cette simple raison meilleur auteur ou meilleur homme, la réponse achèverait de nous montrer combien notre manière de voir est simple et juste, non seulement au sujet de la liberté et du progrès, mais au sujet de l'homme dans toutes les conditions de son existence. L'âme n'est pas la pensée, mais elle est dans son aetion simple et constante la cause des lois absolues qui régissent nos perceptions, du libre arbitre dont nous avons conscience dans nos actes, du progrès qui en résulte dans les faits ; mais ces faits, ces actes, ces perceptions, sont des produits de notre organisme, et ses organes et ses fonctions sont en rapport d'identité avec eux, et comme

tels susceptibles d'action et de réaction continuelle. Ainsi nos idées acquises, comme les découvertes faites, deviennent des mobiles à leur tour, des raisons et des causes d'action, capables de modifier et de faire changer de direction aussi bien nos connaissances mêmes que nos instincts et nos passions. Travaillons donc à bien penser; c'est le premier principe de la morale, a dit Pascal.

Toutefois il se peut que nos connaissances soient insuffisantes pour triompher de notre incapacité et de notre indolence naturelle, et notre liberté se trouvera limitée d'autant; mais cette insuffisance n'en change point le principe; il faudrait simplement un degré supérieur de science. C'est la question de la liberté, qui se transforme de nouveau en celle du progrès, laissant à l'éducation, à l'instruction, au développement des races, les mobiles qui dépassent la puissance de l'effort individuel. La liberté comme le progrès, limités dans l'individu, n'ont d'autre terme dans les temps que la perfection humaine et une liberté pleine et entière.

Mais ces dernières questions, comme celles du bien et du mal, de la valeur de nos sentiments et de nos instincts, de la volonté et de l'effort, comme celle enfin de la destinée de l'homme et du genre humain, elles appartiennent dans leur démonstration parfaite à la morale et à la politique, elles en forment les principes premiers.

XLVIII. Quant à l'âme comme principe particulier, comme forme et force simple et inaltérable et comme cause des caractères de l'intelligence de l'homme, de ses progrès et de sa liberté, elle ne laisse subsister de difficultés sérieuses que du point de vue de notre science actuelle. Il nous semble qu'il nous faille arriver à sa démonstration comme on arrive à toute démonstration. Ces difficultés ne proviennent que de ce que nous ne pouvons pas nous faire aux conditions d'une science parfaite et à l'idée d'une certitude absolue. Certainement que nous pouvons, au sujet de l'âme, telle que nous venons de la définir, renouveler à un degré plus élevé toutes les objections que nous avons faites à propos de l'hypothèse de toute force particulière et distincte, principe vital, forces centrifuges et centripètes, électricités négatives et positives;

mais tandis que ces dernières rendraient à jamais le monde et ses phénomènes inintelligibles et toute recherche de la vérité chimérique, l'âme est, au contraire, comme principe particulier, la condition première de cette recherche et de cette intelligence même, et comme telle son existence en devient aussi la conséquence et la certitude dernière. Elle ne saurait être envisagée comme donnée actuelle, sinon d'une manière hypothétique, nous percevrions l'âme en elle-même dans sa substance propre, nous penserions contrairement aux lois de notre pensée. En ce sens nous pourrions donc dire que la certitude et la connaissance parfaite de l'âme est une limite de notre intelligence, mais ce n'est une limite qu'en tant que notre science elle-même se trouve si restreinte; que celle-ci devienne absolue, que nous arrivions à une connaissance pleine et entière de notre organisme, et nous nous trouverons en présence des axiomes, impliquant l'affirmation de l'âme en pleine évidence et certitude dans la dernière loi, dans le dernier jugement de l'être intelligible, et comme telle l'âme ne sera plus une limite, mais nous la connaîtrons dans tous ses effets et dans tous ses attributs.

DE L'UNIVERS

XLIX. L'être organisé et chacun de ses éléments, la vie et chacune des parties vivantes, sont des résultantes de la situation respective des formes et forces premières et de leurs changements successifs sous l'action des circonstances et des influences environnantes. L'âme est une forme et force simple et distincte, qui, dans ses rapports avec la résultante vivante et organisée, constitue le caractère propre de la conscience et de la pensée humaine. Les faits de la physiologie et de la médecine, les conditions du jugement et de la science, l'histoire du genre humain, enfin les conséquences dernières qui dérivent et du jugement et de la science le démontrent.

Mais si nous pouvons comprendre jusqu'à un certain point qu'à mesure que nous arrivons à la connaissance des corps organisés, nous pénétrons de plus en plus les phénomènes de

la vie et leurs lois, jusqu'à les voir finalement dérouler de celles qui régissent les formes et la force premières, et que par suite nous pouvons arriver à une certitude parfaite de l'existence de l'âme et de ses effets propres, il nous est beaucoup plus difficile de comprendre comment nous puissions jamais parvenir à la connaissance parfaite des catégories de l'être, des formes, degrés de force et situations absolument premières de toutes choses. Elles existent; nous ne pouvons pas ne pas l'admettre, à moins de renoncer à toute science et à toute possibilité de certitude. Mais notre science immédiate ne nous les fait entrevoir en aucune manière, et si nous cherchons à contempler l'ensemble des catégories de l'être, en tant que constituant l'être inorganique et universel, dans la mesure de notre science actuelle, nous nous perdons dans les infinis dans toutes les directions.

L. 1° Nous n'entrevoyons expérimentalement aucune division dernière de la substance en formes et forces premières; la présence et l'action de certaines substances dans leurs mélanges, s'étendent à un degré tel, en chimie par exemple, qu'elles font supposer une divisibilité, qui dépasse toute imagination et en apparence toute possibilité de calcul.

2° Mais en admettant même l'existence des formes et forces premières, comment pouvons-nous jamais parvenir à leur connaissance? nos perceptions et nos fonctions n'étant que des résultantes de ces mêmes formes et forces, il semble que nous nous trouvions dans une impuissance irremédiable de jamais pouvoir en faire un objet de science, à moins d'admettre que l'effet dépasse la cause, que la résultante devienne plus simple que les formes et forces composantes, ou que nos perceptions ne changent de nature et que nous puissions percevoir ce que nous ne pouvons concevoir.

3° Si en ce sens la perception et la conception des formes et forces premières nous sont impossibles, elles ne le paraissent pas moins si nous ne nous arrêtons qu'aux changements successifs des formes complexes les plus grossières. Ainsi pour ne prendre qu'un exemple, si nous soumettons à un calcul approximatif le refroidissement du globe terrestre à ses dif-

férentes époques, nous nous perdons dans des temps, qui épouvantent la pensée la plus hardie. Et encore ne nous trouvons-nous en présence que d'un phénomène fort secondaire : quels furent les états antérieurs à l'incandescence de la masse terrestre?

4° Quand même nous parviendrions à calculer l'âge de la terre et ses transformations successives et régulières depuis son état incandescent, quels rapports perceptibles et intelligibles peuvent exister non seulement entre cet état et les états antérieurs, mais encore entre les transformations du globe terrestre et tout le système planétaire, qui se trouve en rapport avec lui, en détermine les caractères et en est une condition d'existence? Quelle en est l'histoire, quelles en sont les transformations successives? et si les époques terrestres nous effraient déjà, il nous semble voir s'accumuler des éternités, en songeant aux durées possibles des immenses globes qui nous environnent.

5° Ce n'est rien encore; devant nos télescopes se déroulent des mondes de mondes, des systèmes de systèmes de mondes, le nôtre n'est qu'une étoile imperceptible, perdue dans la voie lactée; sur les éternités s'entassent les infinis, il y a des étoiles dont nous ne verrons jamais la lumière, et loin de pouvoir calculer les lois générales de leurs mouvements et changements, c'est à peine si nous connaissons celles de notre propre système, et que nous soupçonnons vaguement celles de quelques étoiles doubles.

Que sont donc en présence de ces immensités nos quelques petites règles de méthode? De même qu'il semble que nous ne puissions jamais percevoir ni concevoir les formes simples, de même elles paraissent devoir nous échapper dans leur ensemble. Si nous admettons, ce qui est loin d'être prouvé, que nous puissions parvenir à la définition des formes et degrés de force simples et premiers, constituant notre planète et tous les êtres qui l'habitent, cette science est impossible au sujet de cet immense univers dont non seulement les formes et forces propres ne nous sont point données, mais dont l'intelligence même devient en quelque sorte contradictoire aux conditions de notre jugement, lequel ne procède

que de données précises et immédiates. Nous avons, il est vrai, le globe terrestre et tous ses phénomènes à notre disposition, pour en faire l'objet de nos recherches, mais plus les autres mondes s'éloignent de nous, plus s'éloigne également toute possibilité de parvenir jamais à une autre science que celle porportionnelle à leur éloignement.

Il semble donc que nous puissions conclure hardiment que s'il nous est permis d'espérer jusqu'à un certain point parvenir à une connaissance suffisante de notre organisme, des formes et degrés de force les moins complexes de notre globe terrestre, qu'au delà tout redevient mystère et principes inintelligibles, que nous paraissons voués à une ignorance éternelle, que nous admettions des formes simples et des degrés d'une même force, ou bien des forces distinctes et une matière inerte, des monades, des modès de modes, des attributs infinis en nombre, des harmonies préétablies; de tous côtés les antinomies renaissent, les confusions et les sophismes redeviennent inévitables.

LI. Voyons une à une toutes ces difficultés. Nous ne reviendrons plus sur l'hypothèse de la divisibilité infinie de la ma tière, c'est à nos yeux une question jugée, elle est insoutenable par le raisonnement, elle repose sur une double confusion entre la fonction de diviser et la forme conçue, entre la force abstraite et la force réelle, la première, qui n'est qu'un effet, et l'autre, qui est cause véritable, entre celle-ci qui a forme et l'autre qui n'en est qu'une résultante, qui ne fait que la supposer. Du moment qu'il y a division, ou simplement idée de divisibilité, il y a formes et degrés de force complexes en présence, et pour qu'une forme divise une autre forme, il faut qu'il y ait étendue entre les parties divisées, et pour qu'une force agisse sur une autre force, il faut que toutes deux soient de nature identique, et que les forces divisées appartiennent à des formes complexes.

Quant aux exemples qu'on a cités de la divisibilité sans terme apparent de la matière, ils sont trop grossiers pour avoir quelque valeur. Un morceau de musc répand ses molécules odorantes dans toutes les directions pendant des années, sans diminuer de poids d'une manière sensible; de même il existe

certaines substances colorantes, dont la puissance semble ne pouvoir être épuisée; il en est de même encore de certains gaz, dont les réactifs chimiques démontrent la présence dans l'atmosphère à un état de dilution inconcevable. Ces exemples ne sont pas sérieusement pensés, l'étonnant n'est jamais l'infini. Admettons qu'en recevant une épreuve photographique de l'étoile Sirius, nous puissions parvenir, par des augmentations successives de l'image et de ses parties, à une épreuve d'une exactitude parfaite et de grandeur naturelle de quelque surface de cette étoile, la puissance de division par la lumière des molécules du papier photographique ne serait pas infinie, elle serait simplement proportionnelle à la distance de Sirius à la terre. Ne nous arrêtons donc pas comme des enfants à des surprises. Si pour le moment les dernières limites de la division de la matière par elle-même échappent à nos moyens d'investigation, ces limites n'en existent pas moins par le fait qu'elles existent dans la diversité des formes et forces connues, et que ces formes et forces sont simplement diverses et se combinent en de certaines proportions; les équivalents chimiques seraient un non-sens dans l'hypothèse de la divisibilité infinie de la matière.

La difficulté du reste n'est point là, elle consiste tout entière dans l'impossibilité où nous sommes de jamais pouvoir percevoir ou concevoir la grandeur véritable et les vrais degrés premiers de la force et des formes simples. Pour que le monde nous devienne intelligible, il faut que nos perceptions soient de même nature que lui, qu'elles soient la résultante des mêmes forces et formes qui le constituent, et si la matière était infiniment divisible, aucune raison n'existerait pour que nos perceptions, nos conceptions ne deviennent de plus en plus fines, et n'arrivent à des degrés de plus en plus imperceptibles. Il n'en est rien cependant, nos perceptions restent les mêmes et sont fort grossières relativement aux phénomènes du monde sensible; aussi peu donc que nous arriverons à des formes et forces premières en admettant une divisibilité infinie, aussi peu y arriverions-nous, cette divisibilité n'existant pas. Que nous centuplions la puissance de nos moyens d'analyse et d'investigation, toujours la dernière perception sera une

résultante d'un mouvement, d'un changement de situation des formes et forces simples de nos organes et jamais nous ne percevrons ni concevrons une forme et force simple en elle-même.

LII. Mais, pour cette raison, les limites et caractères propres des formes et forces premières ne nous sont pas inintelligibles ; autre chose est la perception immédiate ou médiate de l'objet, autre chose les fonctions propres à la pensée de percevoir l'objet. Une forme, quelque imperceptible et insaisissable qu'elle soit à nos organes, ne saurait échapper à leurs fonctions. Nous n'avons pas une perception du nombre, nous le comptons, nous n'avons pas une perception de la ligne ou du point, mais nous posons l'un et nous traçons l'autre, et précisément parce que nos perceptions sont de même nature que leur objet, et qu'elles sont régies par les mêmes lois et les mêmes mouvements, leurs formules aussi sont identiques. Que la science donc s'élève au dernier degré de nos perceptions médiates et immédiates, et elle formulera par le fait même les fonctions qu'elles renferment et les lois qui les régissent, ou plutôt ces lois se formuleront d'elles-mêmes, parce que nous penserons d'après elles les formes et forces à leur plus haut degré de simplicité.

En un sens cependant ce serait là concevoir les formes simples et leurs degrés de force; rigoureusement leur petitesse nous échappera toujours, quelle que soit l'exactitude de la formule que nous parvenions à en donner, cette formule. même, nous ne la concevrons jamais exactement dans son objet. Un exemple expliquera mieux notre pensée : nous voyons sous le microscope un globule sanguin grossi plusieurs centaines de fois, nous nous en représentons parfaitement la forme, néanmoins sa grandeur véritable, nous ne pouvons ni nous la représenter, ni la concevoir, ni l'imaginer, elle nous échappe; diminuée plusieurs centaines de fois, elle devient un point imperceptible; il n'y a plus que la fonction qui nous fait juger de la forme qui subsiste, quelle que soit l'étendue ou la grossièreté de nos perceptions. Pour juger d'un objet quelconque, soit forme, soit force, soit situation complexe, nous ne le faisons en dernier res-

sort que par les mouvements qui en résultent; que ces mouvements donc finissent par s'identifier aux mouvements propres à la pensée, appelés fonctions, et la formule des uns par les autres sera d'une évidence et d'une certitude égales, par la raison fort simple que les fonctions portent ce caractère et qu'elles sont en même temps les résultantes des formes et forces simples composantes. Nous ne percevrons, nous ne concevrons, nous n'imaginerons pas les formes et forces simples, mais nous les calculerons comme nous calculons les unités, comme nous mesurons les lignes et les surfaces, et sans nous perdre dans les difficultés du calcul infinitésimal, qui n'est juste dans ses applications que précisément parce qu'il suppose ou ses unités ou ses fonctions. C'est en ce sens et en ce sens seulement que nous pouvons parler de la conception des formes et forces simples et premières.

LIII. Les difficultés qui suivent celles de la limite et de la divisibilité des formes et degrés de force premiers et simples, ne sont pas plus sérieuses; ce sont en quelque sorte les mêmes dans la direction des sommes des effets produits et des masses. Pour les simplifier encore, supposons franchement l'univers infini et éternel; en réalité, nous n'en savons rien; nous connaissons aussi peu l'étendue et la durée réelles que nous connaissons leur infinité et leur éternité; et, quand même nous parviendrions à percevoir le dernier monde, à calculer son âge jusqu'à son état primitif, nous n'en continuerions pas moins à penser l'espace et le temps absolument, à supposer l'étendue et la durée au delà des durées et des étendues perçues. Nous verrons bientôt la solution de cette question. Dans tous les cas, comme nous ne connaissons aucune limite à l'univers, ni comme étendue, ni comme durée, et, en même temps, comme nous nous trouvons dans l'impossibilité de penser et de comprendre le néant absolu, la non-existence de l'espace et du temps, nous sommes en droit de supposer l'univers réellement infini et éternel; la démonstration de cette hypothèse nous échappe, à moins de regarder comme telle toute la série de sophismes qu'entraîne la confusion des idées absolues et de l'être réel des choses.

Du reste, cette question est de minime importance; aussi loin que nos perceptions peuvent s'étendre, nous percevrons des mondes et des étendues réelles, et là où il n'y aurait ni mondes, ni étendues réelles, nous ne percevrions, nous ne penserions absolument rien, sinon l'espace et le temps absolus, mais l'espace que nous pensons, n'est pas plus l'étendue véritable, que le temps que nous imaginons n'est la durée réelle. C'est donc une question oiseuse que de se demander si l'univers est infini et éternel, ou s'il ne l'est point, car de même que nous n'apprenons rien sur les propriétés des nombres en comptant et en comptant sans fin, ajoutant toujours une unité à une autre, de même la science et la certitude parfaites ne sauraient consister à voir ou à comprendre l'existence de mondes au delà de mondes, de temps au delà de temps, mais elles consistent à connaître les catégories de l'être, ses lois et ses propriétés fondamentales.

LIV. Or, si nous considérons l'univers dans son ensemble, chaque monde et chaque système de mondes nous est donné dans ses limites, dans sa situation, forme et action propre; de plus, les rapports qu'implique l'existence des mondes dans leur limite, l'action des uns sur les autres, leur simple coexistence dans l'étendue et la durée réelle, ces rapports conduisent à des lois identiques et fondamentales, régissant les uns et les autres, chacun d'après ses formes et forces constituantes; les lois qui dominent l'harmonie et l'accord universel sont de toute nécessité les mêmes pour chaque monde en particulier et les mêmes pour tous les mondes possibles. Les rapports les plus généraux, la résultante dernière des formes et des degrés de force, constituant chaque monde, sont identiquement de même nature que la résultante qui dérive des formes et forces de la somme des mondes, et la loi qui serait la formule exacte des rapports d'un système de mondes serait la même que celle de l'existence de l'univers et la même que celle de chaque globe, étoile et phénomène céleste.

Admettre le contraire, ce serait conclure à l'inintelligible et à l'impossible; ce serait croire qu'il puisse y avoir des rapports entre les mondes sans nombre, composant l'univers, sans que ces rapports existent, tout rapport étant aussi bien

dans les formes et forces complexes, dans les masses et leurs parties, ce qu'il est dans les formes les plus simples : un élément identique contenu dans des données diverses; ce serait admettre qu'une dépendance réciproque entre les mondes puisse exister sans que cette dépendance soit possible : deux choses de nature essentiellement différentes ne peuvent dépendre l'une de l'autre; enfin, ce serait conclure à l'existence de mondes réels et substantiels, sans formes intelligibles, sans force identique en nature, sans situation respective possible dans l'univers relativement à d'autres mondes. Par le fait qu'il y a situation, il y a rapport, et par le fait qu'il y a rapport, il y a force identique, et par le fait qu'il y a force, il y a forme; et, par suite, tous les mondes de l'univers, connus et inconnus, par le fait qu'ils existent, sont identiquement de même nature et soumis aux mêmes catégories de l'être; ils ne sauraient différer qu'en nombre, grandeur et composition, mais ils ne sauraient différer en nature.

Que la pensée ne prenne donc pas le vertige pour quelques chiffres alignés; l'univers tout entier, si innombrables que soient ses mondes, est soumis aux mêmes lois fondamentales que celles qui régissent l'existence de notre globe imperceptible, et de l'un nous concluons en toute certitude et en pleine évidence aux autres; une science parfaite des lois primordiales de notre monde serait une science parfaite des lois fondamentales de tous les mondes. Certes, les quelques formules astronomiques, que nous connaissons, sont insuffisantes pour nous faire entrevoir la loi uniforme et générale des mondes, dans tous leurs rapports entre eux, mais elles suffisent, par les merveilles qu'elles nous découvrent, pour nous faire entrevoir la justesse de nos conclusions, en même temps que l'immense portée des principes et des fonctions si simples de la pensée.

Si innombrables que soient donc les mondes et les systèmes de mondes, finis ou infinis, peu importe, chaque monde en lui-même est limité dans sa nature, dans ses rapports, dans ses effets, et quels que soient les milliards de milliards, qui puissent nous servir à calculer leurs distances et leur ac-

tion des uns sur les autres, ces milliards de milliards deviendront de simples unités à leur tour, relativement à de nouveaux mondes découverts, à de nouvelles distances calculées, et ces nombres seront toujours les produits des mêmes fonctions, comme tous ces mondes seront toujours régis par les mêmes lois.

LV. La question de l'âge de l'univers et de ses systèmes de mondes porte entièrement les mêmes caractères. Si chaque globe, dont il est composé, est limité en lui-même comme étendue, effet et rapport, il l'est de toute nécessité également dans les temps, et chaque monde est sorti d'un état primitif, renfermant en puissance, dans la situation première et respective de ses formes et degrés de force, tous ses états et tous ses changements successifs, et dont la science constituerait celle de ses époques et de sa durée réelle, de la même manière que celle de ses relations dans l'espace formerait la connaissance de son étendue et de ses limites véritables, sans que les chiffres et les durées immenses qu'ils représenteront, puissent nous donner le moindre sujet d'effroi. Et si, en vertu des lois absolues de la pensée, nous ne pouvons pas ne pas penser l'existence de temps au delà des temps et ne pas admettre par suite l'éternité de l'univers, en ce sens qu'au delà des mondes devenus, nous découvrirons toujours des mondes devenant, chacun d'eux en particulier n'en a pas moins commencé par un état primitif, point de départ de son état actuel.

Nous sommes, il est vrai, aussi loin de pouvoir démontrer l'état primitif de n'importe quel monde ou satellite de monde, que nous sommes impuissants à définir la loi fondamentale qui régit leur existence dans l'espace. C'est une seule et même question ; la loi qui formulerait les rapports des mondes dans l'espace, serait aussi celle de leur existence dans les temps, la loi fondamentale étant et restant toujours la même, la résultante des catégories connues de l'être.

LVI. Du point de vue de la pensée, de la science et de la certitude, nous concluons toujours de l'état présent à un état antérieur, qui en renferme la raison d'être, et de celui-là à un autre jusqu'à un état primitif, quitte à voir plus tard la

science dans ses développements venir justifier pleinement notre hypothèse. Car cette hypothèse seule peut être prouvée, seule elle est conforme à la science, tandis que toute autre lui devient contradictoire, reste absolument indémontrable, n'a pour assises que des illusions ou des fautes de réflexion, devient, à la moindre analyse, contraire à toute certitude.

En effet, étant donné l'état actuel du globe que nous habitons, ses caractères bornés et limités en tous sens ont de toute nécessité leur raison d'être dans un état antérieur, à moins de supposer l'action d'une force étrangère et inintelligible, déterminant cet état présent; et il en est de même de l'état antérieur; chaque phénomène, chaque changement de situation des formes et forces constituantes trouve sa raison d'être dans un phénomène et dans un changement antérieur. Or, si notre monde est limité, et dans tous ses attributs, et dans tous ses phénomènes, nous devons admettre, à moins de conclure d'une manière absurde, que les causes qui les déterminent sont également limitées dans les temps, et que, en remontant de résultante générale en résultante générale, d'époque en époque antérieure, quelque éternel que puisse être l'univers, nous devons arriver forcément à un état primitif et déterminé, dont tous les changements, toutes les modifications, que notre globe a subis dans les siècles, n'ont été que la conséquence, les effets nécessaires. La marche ascendante de la pensée est d'une certitude et d'une évidence parfaites : tenant compte de la grandeur de notre ignorance de la nature du globe, tant dans son état actuel que dans ses états précédents, notre conclusion n'en devient pas moins de toute rigueur, dès l'instant que nous ne commettons aucune confusion entre l'univers et le globe que nous habitons, entre la durée réelle et le temps absolu que nous pensons, que nous nous efforçons de penser chacune de ses données avec ses caractères propres. Si l'état actuel de notre globe, si les formes et forces et situations respectives qui le constituent en ce moment, ont n'importe quel caractère précis, déterminé et intelligible, il faut que dans la nuit des temps il ait existé un état pri-

mitif, tout aussi précis, déterminé et intelligible, qui ait renfermé celui-ci en puissance, ainsi que toute la série des états intermédiaires.

Il en est des rapports des formes et forces entre elles, dans la succession de leurs changements de situation, comme de leurs relations dans l'espace; limitées les unes comme les autres, même en admettant une existence éternelle et infinie de mondes, une loi générale, suprême en est la conséquence nécessaire; la loi première et particulière pour chaque monde ne nous est donnée d'une manière complète que par la formule de son état primitif, formule parfaitement intelligible, et qui, pour tout monde particulier, doit être celle de la résultante de ses formes et forces, placées dans une situation première telle, que son histoire entière a dû s'en dérouler de causes en effets, jusqu'à l'état actuel, à moins d'admettre encore ici, comme dans la définition de la vie, ou dans celle des rapports des mondes entre eux, des causes et des formes étrangères aux parties constituantes de chaque monde, sans rapports intelligibles entre elles et sans possibilité d'action.

LVII. Jusque-là, pas la moindre difficulté; nos conclusions sont aussi conformes à la science acquise de l'univers et de ses lois, qu'elles le sont à l'interprétation la plus naturelle et la plus évidente des lois de la pensée. Mais nous n'avons considéré que l'histoire de chaque monde isolément, et en même temps nous n'avons admis qu'un rapport général, uniforme, toujours le même entre les divers mondes. Mais ni notre globe terrestre, ni aucune des masses célestes ne nous présente ce degré de simplicité; la terre a son satellite, d'autres planètes ont les leurs, et toutes dépendent dans leur existence et leur mouvement d'un astre central, lequel, avec tout son système planétaire, dépend sans doute encore d'autres systèmes de mondes, sans terme assignable. Et, sans nous arrêter aux comètes et aux aérolithes, si nous devons admettre pour eux comme pour les autres, que tous, quels qu'ils soient, sont soumis à une même loi fondamentale d'existence dans l'espace et le temps, de rapports et de formation, chaque comète, chaque aérolithe, chaque planète,

chaque étoile, n'en reste pas moins déterminé dans son existence propre par le système de mondes, duquel il dépend, aussi bien dans ses rapports que dans sa formation. Nous ne pouvons donc nous poser la question de l'histoire du globe terrestre, sans envisager les influences qu'il a dû subir, dès la situation première de ses formes et forces constituantes, de tout le système planétaire dont il fait partie. Mais nous devrons nous poser également la même question, et de la même manière au sujet du système planétaire : sa situation première et son développement dépendent d'autres systèmes solaires, qui dépendent à leur tour de la constitution générale, infinie de l'univers. Ainsi, quoi que nous fassions, nous tenant toujours au monde réel et perceptible, et aux principes qui nous guident dans son intelligence, nous paraissons ne devoir jamais arriver à résoudre la question de l'origine de notre monde propre, la question de son origine entraînant de toute nécessité celle de l'univers entier, et celui-ci se présentant à notre intelligence comme infini et éternel.

LVIII. La difficulté paraît plus grande qu'elle ne l'est en réalité. Aucune forme, aucune force ne saurait agir à distance, leur effet est toujours immédiat et de même nature, à moins qu'il n'y ait des forces qui soient sans formes et sans action intelligible ou qu'il n'y ait des formes sans force, sans attribut, sans rapport. Chaque monde, chaque masse céleste, quelle qu'elle soit et quels que soient ses rapports et relations particulières, ne s'est jamais trouvée composée que des formes et des forces particulières, qui la constituent en elle-même, dans ses rapports, dans ses relations actuelles, et l'influence exercée d'un monde sur un autre dans leur développement successif a toujours dû être réciproque; il n'y aurait point action du tout ou des forces diverses et contraires en nature, des attractions à distance, des répulsions à distance : hypothèses insoutenables.

Si donc nous admettons, et nous ne pouvons pas ne pas le faire, qu'il y ait une action des mondes des uns sur les autres, aussi bien dans leur situation première qu'actuellement, cette action n'a pu avoir lieu que par des formes et des forces

intermédiaires et, de plus, le rapport doit être constitué par des formes et des forces identiques, contenues en chacun d'eux, les différences ne provenant que de formes et de degrés de force différents.

D'où résulte, quelque infini et éternel que soit l'univers, que l'action qu'exerce un monde sur un autre, étant la résultante de ses formes et forces constituantes, identiques et différentielles, cette action ne saurait se transmettre que par des formes intermédiaires, toutes également identiques en nature, sinon il n'y aurait aucune possibilité de rapports et de dépendances des mondes les uns des autres. Si la masse intermédiaire entre le soleil et la terre, par exemple, était différente de celle qui existe entre le soleil et Uranus, il y aurait rapport et non rapport à la fois entre le soleil, la terre et cette planète; la solution est la même pour tous les mondes possibles. Du moment qu'il y a des formes identiques et différentes, constituant les divers mondes, il faut qu'il y ait des formes identiques, par lesquelles ces rapports et ces différences s'établissent et se déterminent.

D'où résulte encore que la situation première de chaque monde, de chaque système de mondes, serait de toute nécessité celle qu'ils reprendraient, si tout mouvement, conséquence même de formes et forces constituantes, cessait absolument. Du point de vue de la science des principes de la pensée, la manière de voir de La Place semblerait donc justifiée : il admettait que l'état primitif fut gazeux. Toutefois son hypothèse est loin d'être démontrée; s'il est certain que l'état actuel de chaque monde soit la conséquence des situations premières des formes et forces, qui le composent, il ne l'est point du tout que l'état primitif fût l'état gazeux. Celui-ci est un effet de notre état actue et en accord avec lui, tandis que l'état primitif ne se trouvait déterminé, en l'absence de tout mouvement, que par la nature même des formes et degrés de force premiers et simples.

LIX. Dans tous les cas, quelle qu'ait été sa situation primitive, le globe terrestre forma, aussi bien alors que dans ses changements successifs, une unité dans l'ensemble de l'uni-

vers, et ses premiers rapports furent aux soleils, aux planètes et aux satellites ce qu'ils sont encore aujourd'hui, ni les uns ni les autres n'ayant pu changer, dans la somme de leurs formes et forces constituantes, autrement qu'en prenant chacun son mouvement et ses effets propres, conséquence de la situation respective et première.

Ainsi nous retrouvons, à l'origine des choses, les mêmes lois simples et uniformes, que nous rencontrons dans l'intelligence de l'état actuel de l'univers, et l'histoire des mondes dépend, non des influences d'un monde sur un autre, mais simplement de la nature de chacun d'eux, de ses formes et forces constituantes, de leur situation respective et première, et leurs rapports et leurs dépendances d'autres mondes n'en sont qu'une résultante, rendue possible par des formes et forces identiques pour tous les mondes.

Mais si, admise l'identité de ces rapports entre les divers mondes, nous concluons de droit de quelques-uns à tous, comment pouvons-nous juger également de leurs différences et des caractères propres à chacun d'eux?

La réponse serait d'une simplicité extrême, si la matière était infiniment divisible, car toutes les différences, quelque lointaines qu'elles soient, deviendraient perceptibles, mais elle serait cependant sans solution, car au delà des moindres différences perçues, s'en formerait toujours de nouvelles. Du reste, l'hypothèse est complétement chimérique; si la matière était infiniment divisible, il serait impossible de découvrir de nouveaux mondes et de nouvelles différences, nous devrions percevoir l'infini tout entier et du coup. Comme les rapports, les différences ont des limites, ont leur perception médiate ou immédiate; elles dépendent à la fois des formes constituantes de notre monde et de celles des mondes perçus; enfin en proportion des rapports généraux et des différences connues, nous pouvons et nous devons conclure d'un monde aux autres : ils sont en rapport avec celui que nous habitons, par suite, en accord avec lui, et, comme notre globe encore, ils sont en accord avec eux-mêmes, dans toutes leurs formes et degrés de force et dans leur histoire et développement. De la même manière

et pour les mêmes raisons, que nous concluons des attributs, contenus entre ceux du genre et de l'espèce, à l'existence des mêmes attributs dans tous les êtres semblables, de même en proportion des rapports et des différences connues, nous pouvons conclure à leur accord parfait dans tous les mondes de même espèce. C'est sous une nouvelle forme, la formule même de l'existence des êtres dans l'accord de tous leurs attributs. Les raisonnements, comme les découvertes que nous pouvons faire au sujet des mondes et des systèmes de mondes, et des êtres vivants ou intelligents qui les habitent, quelque grande que soit notre ignorance actuelle des véritables rapports des genres et des espèces de mondes, ces raisonnements ne sont pas plus effrayants que ceux que nous faisons au sujet de la moindre espèce minérale ou animale; tous sont en accord et en harmonie et en eux-mêmes et entre eux.

Quant aux mondes, dont les différences ne nous seront jamais perceptibles, nous n'en jugerons en aucune manière, sinon que comme d'espèces en accord de genre avec les espèces connues. Enfin, les mondes, dont nous ne percevrons pas même les rapports généraux, nous ne les penserons point.

LX. Résumons-nous : nous ne connaissons ni l'histoire du globe terrestre, ni la loi générale, qui régit les mondes et les phénomènes célestes dans leurs rapports entre eux, du moins nous ne les connaissons que d'une manière fort imparfaite, à peine quelques lois particulières des phénomènes connus nous font-ils entrevoir l'unité et l'harmonie de l'ensemble ; et cependant, en vertu des lois et principes de connaissance, nous devons conclure, que du moment que l'univers est en accord avec lui-même et avec les principes, lois et fonctions de connaissance, nous sommes destinés à parvenir à une connaissance parfaite de la loi générale, qui régit les rapports des mondes entre eux, quelque infinis que soient leur nombre et leur durée, qu'en même temps nous devons parvenir à la connaissance de plus en plus complète de l'histoire de notre monde propre, de son état primitif et de ses transformations successives, ainsi qu'à celle des lois générales et

différentielles, régissant l'existence des mondes en rapports différentiels, intelligibles avec le nôtre. Or, cela étant, nôtre science et nôtre certitude sont susceptibles de devenir absolues du point de vue humain, à moins que nous ne puissions penser sans penser, qu'il n'y ait des êtres sans être, des substances sans attributs, des effets sans causes, des relations dans l'espace et le temps sans rapports possibles, et que nous ne devions désespérer de jamais pouvoir atteindre une certitude sérieuse.

La pensée a le besoin d'une certitude parfaite, donc elle a aussi la force de l'atteindre, ce besoin et cette force sont une même conséquence des principes et fonctions de la pensée; nous devons atteindre une science parfaite, aussi bien de l'histoire et de la constitution du globe que nous habitons, de ses rapports et différences à d'autres mondes, que des lois simples, primitives et générales, qui régissent l'univers dans son ensemble, quelle que soit la diversité des formes et par suite des degrés de force, constituant chaque monde en particulier, quelle que soit la diversité de leur situation et action respective; ces diversités sont de toute nécessité de même nature, et, proportion gardée de leurs différences, semblables en développement et en histoire.

DE DIEU : LES PREUVES DE SON EXISTENCE

LXI. Toutes les preuves de l'existence de Dieu, quels que soient leur nom, leur valeur et leur point de départ, comme toutes ses négations, ne sont que la seule et même preuve, à des degrés moindres et divers de science et de certitude.

Il y a Dieu, disent les uns, parce qu'en réfléchissant l'être de toutes choses, toutes nous apparaissent comme pouvant ne pas être, excepté une seule, l'être en soi, qui est par lui-même de toute nécessité, qui est par suite infini, éternel, substance absolue et cause première de toutes les autres ; cet être, c'est Dieu.

Il n'y a pas Dieu, répondent les autres, parce que en ré-

fléchissant l'être de toutes choses dans leurs causes, leurs substances, dans leur relation dans l'espace et le temps, leurs causes supposent d'autres causes, leurs substances d'autres substances, leurs étendues d'autres étendues de même nature, et elles le font d'une manière absolue sans terme ni fin intelligibles et assignables.

Il y a Dieu, parce que tout attribut suppose la substance, tout groupe d'attributs sa substance propre, toute ressemblance d'attributs une substance générale et commune, qui à leur tour conduisent à la substance absolue, cause de la diversité des substances générales, communes ou particulières, et cette substance, condition d'existence de toutes les autres, c'est Dieu.

Il n'y a pas Dieu parce que nous pensons la substance absolument, et que toute production de substance nous est inintelligible; si donc il y a des attributs et des groupes d'attributs divers, ce ne sont que les modes d'une même substance.

Il y a Dieu, parce qu'il n'y a point d'effet sans cause, et que remontant d'effet en effet nous arrivons de toute nécessité à une cause première, qui a fait devenir la série des effets, telle qu'elle est, sinon elle n'aurait pu devenir; cette cause c'est Dieu.

Il n'y a pas Dieu, parce que si tout effet a sa cause, et si cette cause est effet à son tour, nous arrivons à conclure que tous les effets existants sont la conséquence des causes existantes, sans terme ni dans l'espace ni dans le temps.

Enfin, il y a Dieu, parce que tous les mondes et toutes les choses sont limitées dans l'espace et dans le temps, et qu'en dehors de tous les mondes et de toutes les choses possibles existe l'éternité et l'infinité, que l'être qui est infini et éternel en lui-même, seul peut mesurer.

Il n'y a pas Dieu, parce qu'au delà des mondes connus peuvent exister d'autres mondes, et au delà des temps connus d'autres temps, et que des espaces et des temps absolument vides seraient le néant et non l'Être absolu.

Ce sont les preuves et contre-preuves métaphysiques; elles présentent toutes les mêmes vices de raisonnement :

chaque fois la même expression est prise en deux sens différents, en lui revendiquant au fond un même sens et une même portée, ce qui rend les conclusions et leurs oppositions possibles.

LXII. Soit l'être contingent et l'être absolu, deux manières d'être essentiellement différentes et qui n'appartiennent pas à un genre supérieur commun, car en dehors de l'être contingent et de l'être absolu, il n'y a aucune autre manière d'être possible. L'une des expressions n'est donc point genre, ni différence de l'autre, car pour qu'il y ait genre, il faudrait une notion supérieure et commune aux deux espèces, et pour qu'il y ait différence, il faudrait que le genre encore fût donné, et de plus la notion différentielle. Nous ne pouvons donc conclure de l'une à l'autre, à moins de prendre chacune des deux notions chaque fois dans son sens propre en tant que différence et dans son sens général et commun en tant que genre. Mais comme en dehors de l'être contingent et de l'être absolu, il n'y a pas de genre d'être supérieur, nous sommes forcément conduits à confondre l'être général et commun soit avec l'une soit avec l'autre des deux notions séparées par leurs différences propres. C'est là toute la valeur de ces preuves et contre-preuves de l'existence divine, ce ne sont pas des antinomies légitimes de l'esprit humain, ce sont de simples sophismes, comme c'est encore un sophisme de les regarder comme des raisonnements sérieux.

Mais ce qui est un produit légitime de l'esprit humain, c'est la recherche et la définition de l'être réel, et ces deux genres de preuves n'ont d'autre but; mais elles l'établissent non par la science immédiate et parfaite de l'être comme tel, mais par l'opposition ou l'identification arbitraire de deux notions dont les caractères propres restent également mal compris. Que nous fassions abstraction de l'être contingent, nous ne démontrons point pour cette raison l'existence réelle de l'Être absolu, et que nous affirmions au contraire l'existence de l'être contingent, nous ne démontrons pas davantage qu'il est identique à l'Être absolu. Dans les deux cas la confusion est de même nature et de même valeur, et la conclusion n'est déterminée que par le point de départ,

dont la raison propre est étrangère au raisonnement établi, et qui se trouve être toujours quelque prétention exagérée à la vérité. D'elle-même la pensée ne commet point de pareilles fautes, aussi ne s'en est-elle jamais contentée. Si l'être contingent est réellement et si l'être absolu est encore réellement, identique ou différent, peu importe, c'est cette différence ou cette identité que nous devons démontrer immédiatement par la nature de l'un ou par celle de l'autre, et non par les idées que nous en avons, car si la science immédiate est insuffisante pour nous donner la véritable preuve, combien plus ces idées abstraites qui, par l'abus que nous en faisons, ne sont que l'expression exacte de cette insuffisance même.

LXIII. Toutes les diverses preuves métaphysiques présentent les mêmes confusions et les mêmes fautes. Que nous procédions de l'enchaînement des effets et des causes, pour conclure à une cause première, ou pour l'identifier à cet enchaînement; que nous procédions de durées et d'étendues limitées, pour conclure à une éternité et à une infinité différente, ou pour les confondre; que de la diversité des attributs nous concluions à la diversité de leurs substances, pour les distinguer de la substance absolue, ou pour les y rapporter; toujours c'est l'éternelle confusion d'une notion absolue qui prend sa source dans les lois de la pensée, et d'une idée simplement abstraite qui prend la sienne dans nos perceptions, et c'est grâce à l'ignorance de leur valeur réelle que leurs oppositions conduisent à ces apparences de preuves, qui ne sont éclatantes qu'aussi longtemps que nous ne nous donnons point la peine de réfléchir, et qui jamais ne sauraient persuader.

Nous n'y remontons point de causes en causes, de substances en substances, de temps en temps, d'espaces en espaces pour en démontrer l'être véritable, mais pour ne nous arrêter qu'à leurs idées abstraites, qui ne représentent que des fonctions, et non la donnée comme telle; considérant l'idée néanmoins comme une donnée objective et particulière, nous l'opposons à l'idée absolue correspondante que nous considérons à son tour comme donnée particulière, et pour la

démontrer dans son objet, en prenant les mêmes idées absolues dans leur sens général. Tout cela conduit à une forme de jugement par l'opposition ou par la confusion des différences ou des rapports de ces idées, mais qui n'est aussi qu'un jeu sur la portée de ces idées, permis par l'ignorance ou par l'oubli complet de l'objet même dont elles dérivent, et qui seul en autorise aussi l'usage dans la proportion et de la manière dont elles s'y rapportent. Aussi toute opposition disparaît-elle, mais aussi toute preuve, du moment que nous en faisons des raisonnements complets; et le tout se réduit à de simples questions. Nous rapportons chaque chose et chaque attribut que nous connaissons à une substance; cette substance est-elle identique ou différente de celle qui appartiendrait à toutes les choses et à tous les attributs si nous les connaissions? Question qui est évidemment sans réponse et qui ne devient les preuves de tantôt que par l'oubli des conditions de toute science véritable : nous pensons à toutes choses (toutes choses que nous ne pensons en réalité pas) une substance; — cette substance leur est donc identique! — cette substance leur est donc différente, parce que nous pensons à chaque chose sa substance propre!

Nous ne nous arrêterons pas davantage à ces preuves métaphysiques; elles sont un jeu d'idées, et rien de plus facile que de les développer à perte de vue sans espoir de jamais pouvoir s'entendre et sans espoir de jamais pouvoir sortir du cercle tracé. Ce que nous venons de dire au sujet de l'être et au sujet de la substance, nous pourrions le répéter mot à mot au sujet de l'espace et des étendues perçues, du temps et des durées réelles, des effets et de la cause; et ces abus et ces prétentions à la démonstration ne prennent point leur source dans ces notions, car elles sont évidentes, mais tantôt dans notre ignorance de leur valeur, tantôt dans les preuves expérimentales de l'existence ou de la non-existence de Dieu, qui seules déterminent le sens accordé aux notions absolues et abstraites.

LXIV. L'homme, en vertu des lois de sa pensée, est sans cesse porté vers la recherche de l'être absolu, mais cet être nous étant inconnu dans sa nature, les interprétations, les

idées et les notions que nous nous en formons, dépendent de nos idées morales ou scientifiques, de la manière dont elles nous sont données, et la définition comme la certitude de l'être divin en dérivent.

Dieu existe, disent les uns, parce qu'il s'est révélé à nos ancêtres, et que ceux-ci nous ont légué la preuve de son existence par la tradition, ou par des livres sacrés inspirés par Dieu même.

Il n'existe pas, disent les autres, d'abord parce que les traditions ne sont pas uniformes et varient d'un peuple à un autre, et ensuite parce que, loin de justifier son existence, les traditions sont contradictoires entre elles, et que les écrits, qui en sont l'expression, portent les mêmes caractères.

Dieu existe, parce qu'il se révèle journellement à nous par l'action immédiate qu'il exerce sur les hommes et les choses, action si manifestement supérieure aux lois naturelles de l'univers.

Il n'existe pas, car toujours la découverte des causes de ces phénomènes extraordinaires ou miraculeux a conduit à la preuve que loin d'être contraires ou supérieures aux lois de la nature, elles leur sont conformes.

Dieu existe, parce que l'homme est capable de choisir entre le bien et le mal, ce qui nécessite la récompense et la punition, la vie éternelle et un être tout-puissant et infiniment juste, appelant les bons à une existence meilleure et réprouvant les méchants.

Dieu n'est pas, parce qu'étant infiniment juste, il ne pourrait laisser un instant les méchants impunis et les bons non récompensés, et de plus, être infiniment puissant et bon, il n'aurait pu permettre le mal en aucune manière.

Dieu existe, parce que toute chose a un but, une fin qui concourt à l'harmonie de l'univers, et que toutes choses ont été ordonnées en vue du plus grand bien. Quant au mal, s'il existe, c'est qu'il est simplement permis, non ordonné; condition et produit de la liberté humaine, il relève la grandeur de l'homme, et par suite la grandeur même du bien et du mérite et la bonté infinie du créateur.

Dieu n'existe pas; nulle part nous ne voyons le but ou le

bien déterminer le caractère des choses, mais leur nature propre déterminée par une nature antérieure. Leur harmonie n'est qu'apparente, et là où l'accord n'existe point, il y a désordre, douleur, souffrance, non en vertu d'un mal librement choisi, mais en vertu de la nature même des choses, qui se heurtent et se brisent mutuellement. Le mal, la douleur existent dans la nature même, ils ne sont pas un produit du libre arbitre, mais de lois fatales et immuables, et loin de relever le bien, ils ne font que l'anéantir et prouvent que la nature, loin de prendre sa source dans une cause absolument bonne, ne ressort que d'elle-même, indifférente au bien comme au mal.

Mais non, Dieu existe, que la nature soit indifférente au mal et au bien, à la laideur et à la beauté, choses imparfaites, elle est imparfaite elle-même; mais ce qui prouve l'existence divine c'est notre besoin de bonheur, notre désir de la perfection souveraine; nous sentons cette perfection vivre en nous et nous nous sentons vivre en elle, elle est le but de tous nos efforts et de tous nos sentiments; ce qui prouve Dieu c'est le désir, la volonté et l'amour.

Ni le désir, ni la volonté, ni notre amour ne prouvent l'existence de Dieu; d'abord, il ne suffit point que nous désirions, que nous aimions une chose pour que la chose soit; tout idéal est dans ces conditions, la perfection divine aussi bien que la beauté physique, une prospérité sans nuage aussi bien qu'une force extraordinaire; nous les aimons, nous les voulons, nous les désirons sans qu'elles soient possibles pour cette raison. Loin de là, nos désirs, nos volontés et nos sentiments sont vagues et incertains, et du moment que nous voulons définir ce Dieu, objet de nos aspirations, il devient fatalement un homme plus ou moins parfait, il prend nos sentiments, nos colères, il partage nos passions; ce que nous aimons et adorons en ce Dieu souverainement parfait, c'est notre image, c'est nous-mêmes. Nous n'avons ni l'idée, ni le sentiment d'une perfection infinie, d'une sagesse sans bornes, d'une beauté inaltérable, nous ne pouvons donc ni les aimer, ni les vouloir, mais nous avons des aspirations vagues qui, loin de prouver que nous procédions d'un être

souverainement parfait, à l'image duquel nous serions faits, sont cause au contraire que nous imaginons cet être à notre image. Dieu n'est qu'un mirage, inventé par les plus forts pour conduire et dominer les plus faibles, et pour suppléer à leur ignorance des véritables lois de la nature.

LXV. Nous pourrions multiplier ces preuves et contre-preuves; elles s'appuient sur nos données immédiates, toute donnée les renferme implicitement sous la forme des lois axiomatiques, lesquelles portent uniformément la pensée à travers toute la diversité des idées formées dans le sens du beau et du bien, comme dans celui des attributs et des effets, à la recherche et à la définition de ce qui est absolument. Mais pour la même cause aussi toutes ces preuves sont également insuffisantes et deviennent, selon la direction prise, les véritables raisons de l'interprétation à laquelle nous soumettons, soit instinctivement soit par réflexion, les idées absolues formées. Ne pouvant trouver la démonstration véritable dans notre science immédiate, nous la poursuivons et nous croyons forcément la trouver là où les données mêmes s'arrêtent, dans l'interprétation et la formule des idées absolues en accord avec nos données acquises.

Mais ces dernières preuves encore sont entachées du même vice, ne démontrent point et s'arrêtent à notre science actuelle; d'où dérive que les unes et les autres, rendues dans leur ensemble, conduisent fatalement à l'affirmation, sans nouvelle raison, de l'opinion admise et à l'attaque des preuves et opinions contraires; d'où viennent ensuite ces accusations de mauvaise foi, de passions inavouables, d'aveuglements volontaires, ces anathèmes et réprobations, qui reprennent sans cesse sous de nouvelles formes, pour revenir sans cesse à ces colères injustes, à ces violences indignes, et pour aboutir finalement à des oppressions ou à des révoltes sanglantes. C'est l'histoire du genre humain : nous devons faire et nous faisons l'expérience pleine, entière de chaque degré de notre ignorance avant de pouvoir prétendre à la vérité.

Quant à la vérité, que nous admettions Dieu comme distinct du monde, ou que nous niions son existence en concluant à l'être absolu de l'univers, soyons toujours persuadés

d'une chose, c'est que si nous possédions la vérité, nous la démontrerions parfaitement aux autres, quelles que soient leurs opinions; l'homme ne peut absolument pas se refuser à la vérité; et si nous ne démontrons point, la faute en est, non aux passions et à l'aveuglement des autres, mais avant tout à notre aveuglement et à nos passions propres, à notre ignorance des conditions mêmes de la vérité.

LXVI. Dieu n'est point démontré par les merveilles de l'univers, il n'est pas démontré par nos sentiments et nos désirs, il n'est pas enfin démontré par les caractères des notions absolues. Mais sa non-existence n'est pas démontrée davantage, car, pour y parvenir, il faudrait prouver que l'univers avec toutes ses merveilles existe par lui-même, qu'il est réellement l'Être absolu et inconditionné, que tous nos désirs et nos sentiments n'en sont que des phénomènes, que les notions absolues lui sont vraiment adéquates, qu'au delà des derniers mondes perçus, il y a encore d'autres mondes, et sans fin : preuves dont nous sommes également éloignés.

Et il ne suffit point pour échapper à l'une ou l'autre de ces difficultés, de se réfugier dans un moyen terme, d'admettre un Dieu qui ne soit pas un Dieu, un univers qui ne soit pas un univers, de se plaire dans l'infini clair-obscur des panthéistes, dont les raisons sont tellement vagues et incertaines qu'elles sont indignes de penseurs sérieux. Dieu existe, disent-ils, mais il n'est pas distinct de l'univers, il est cet univers même dans son être admirable, cause toujours présente et toujours agissante des lois merveilleuses, qui maintiennent les mondes dans leur cours et la création dans son activité continuelle; intelligence souveraine et toute puissante, dont l'univers est le corps et la substance, comme l'organisme est la substance de la pensée humaine; c'est le grand tout dans sa beauté increée et inaltérable, et dans ses fins si intelligentes et si parfaites. Belles pensées sans doute, solution pleine de poésie et d'imagination! Il y en a trop! car toutes ces affirmations sont sans rapports intelligibles, chacun des termes un sophisme, une notion adéquate et inadéquate à la fois, un amalgame de mots qui conduit à supposer en chaque attribut une cause propre à la

substance qui le porte, et une cause distincte de cette même substance, qui fait de l'accord et de l'harmonie de toutes choses, non le produit des rapports contenus en elles, mais le produit de rapports contenus en autre chose, qui fait de la force, de la causalité, inhérente à chacune des parties de l'univers, l'effet de cette même force et d'une causalité distincte, propre et non propre, identique et non identique à la fois à chacune des parties et à l'ensemble. Aussi, loin de nous faire faire un pas vers une certitude quelconque, le panthéisme ruine-t-il jusqu'à la moindre des démonstrations dans les sciences exactes. Est-ce l'Être divin, qui est dans la pomme, ou est-ce la pesanteur qui la font tomber? Peut-être que cette pesanteur est l'Être divin? mais alors Dieu n'est finalement qu'une force simple, identique dans toutes les parties et inconsciente d'elle-même, ou bien l'univers et cette hypothèse nous sont inintelligibles.

Enfin, si aucune de ces hypothèses et de ces interprétations de l'Être absolu n'emporte certitude, il n'est point démontré non plus que nous ne puissions jamais l'atteindre. Car pour prouver scientifiquement, et non par sophismes, que notre impuissance et notre ignorance sont irremédiables, il faut en découvrir la cause, et il faut la découvrir dans la nature de la pensée et non dans le côté chimérique de ces preuves et démonstrations, qui ne sont qu'un effet de cette même ignorance. Et pour découvrir la nature de la pensée, il faut remonter à ses causes propres et à ses conditions d'existence, recherches qui entraînent celles de nouvelles causes, qui n'ont d'autre terme que l'affirmation même de l'être absolu, que ce soit l'univers, que ce soit Dieu. Pour démontrer que notre ignorance au sujet de l'Être absolu est sans remède, il faudrait arriver à le prouver par l'existence de cet Être même.

LXVII. Toute la question se résume en celle-ci : l'homme peut-il atteindre une certitude dernière, ou bien doit-il désespérer de jamais pouvoir donner un fondement quelconque à sa science, à son doute même? En d'autres termes, la science, le progrès, le besoin d'une certitude sérieuse sont-ils des aspirations et des effets légitimes de la pensée

humaine, ou ne sont-ils que des manières d'être d'une espece animale, sans qu'elle puisse jamais parvenir à le savoir ; car du moment qu'elle le saurait, il y aurait certitude, science parfaite de toutes les causes? — Répondre à la question, c'est poursuivre l'histoire de la pensée jusque dans ses dernières conséquences.

Nous ne parviendrons jamais, venons-nous de dire au chapitre de l'univers, à la perception des étendues dernières ou des premières durées, les lois de la pensée autant que les perceptions nous en empêchent; nous supposerons toujours au delà d'autres temps, d'autres espaces; les limites de la durée et de l'étendue réelles nous sont inintelligibles. Du reste, il a fallu la sophistique moderne pour faire de cette difficulté une question de science, et pour croire que si nous étions obligés de supposer un commencement à la durée ou des bornes à l'étendue, l'Être divin serait prouvé. Il ne le serait encore en aucune manière : les anciens étaient persuadés que l'univers était une sphère limitée en tous sens, sans qu'ils se soient trouvés en rien plus avancés dans la certitude de l'existence de l'Être absolu. La simple relation à l'espace et au temps ne donne pas une connaissance, il faut celle des rapports d'identité et des rapports différentiels dans cette relation même, pour qu'il puisse y avoir jugement, raisonnement, science et certitude. Or, tout rapport est un attribut simple ou complexe revenant à des données multiples; si donc, nous devons parvenir à juger de la relation de l'étendue et de la durée réelles au temps et à l'espace, considérées comme lois absolues de la pensée, ce n'est qu'à la condition que nous nous élevions à la formule des attributs premiers et fondamentaux, qui reviennent et aux unes et aux autres, et desquels toute science et toute certitude dérivent.

C'est une manière tellement superficielle de procéder que de se demander si le monde a un commencement ou s'il est éternel, s'il a des limites ou non, qu'elle conduit forcément à l'absurde. Car pour qu'il y ait raisonnement, il faut une raison, et une raison supérieure et commune à la fois au deux termes du jugement ou de la question.

Pour que nous parvenions à juger de l'existence de l'uni-

vers dans l'espace et le temps, il faut que la raison du sens de notre jugement nous soit donnée par une science parfaite de ses attributs premiers et fondamentaux.

LXVIII. C'est un côté de la question, l'autre n'est pas moins évident. L'homme ne connaît point ces attributs premiers et fondamentaux, il doit donc les rechercher par les attributs connus qui en dérivent, et il faut pour qu'il parvienne à leur science que les attributs complexes connus renferment des rapports d'identité, devenant de plus en plus simples, de plus en plus généraux, à mesure qu'il les pénètre; enfin il doit y avoir un terme dans cette voie ascendante de la découverte; il doit y avoir, en d'autres mots, des attributs vraiment premiers et fondamentaux.

En effet, s'il n'y avait point de terme dans la découverte des attributs de plus en plus généraux, au delà des derniers attributs découverts il s'en présenterait toujours de nouveaux, et nous ne parviendrions jamais à aucune certitude. Nous démontrerions aussi peu l'être absolu de la matière que l'existence de Dieu, la question resterait insoluble, et la seule solution serait une abstention complète, une ignorance sans issue, le nihilisme dans sa forme la plus franche; la moindre affirmation deviendrait un non-sens, car au delà des attributs découverts, l'existence de Dieu comme l'être absolu de la matière restent également possibles. Quant au panthéisme et au scepticisme, le premier rend déjà la science dans sa source impossible, et le second, sans raison et sans démonstration, s'évanouirait de force dans ce nihilisme, auquel ne resterait pas même l'espérance.

Heureusement que le nihilisme, si contraire à la pensée instinctive, ne l'est pas moins à ses lois les plus évidentes; la supposition que les attributs fondamentaux puissent être sans terme est inadmissible et ne saurait être pensée. Mais à une condition: c'est qu'on ne se contente point d'un sophisme, et qu'on ne les confonde point, comme fit Kant, avec les séries dans l'espace et le temps, ce qui doubla sa sophistique. Quand nous parlons d'attributs premiers et fondamentaux, nous n'entendons que les attributs premiers dans le sens de la découverte, que les attributs fondamentaux relativement

à tous les attributs complexes existants, et non relativement à l'espace et au temps, ce qui n'en ferait que de simples relations et renouvellerait, sous une nouvelle forme, la confusion de tantôt. Or, en ce sens, qui est le seul scientifique, il est impossible d'admettre qu'il n'y ait aucun terme dans leur nombre, car étant fondamentaux, ils se trouvent contenus en chaque chose, et si leur nombre était sans fin, chaque chose serait à la fois finie et infinie dans le nombre de ses attributs. Par le fait donc qu'il y a des choses limitées dans leurs attributs, les attributs premiers et fondamentaux sont limités également, et le nihilisme impossible.

LXIX. De plus, les choses sont diverses et multiples, et leur nombre peut être fini ou infini, nous n'en savons rien, c'est précisément leur relation à l'espace et au temps que nous cherchons; mais quelque infinies et diverses qu'elles soient, du moment que les choses renferment des attributs premiers et fondamentaux, il faut que ces attributs renferment également la raison d'être de toutes les diversités, et qu'ensuite ils soient cependant en rapport entre eux, mais dans un rapport tel que son expression soit identique à l'être même, qu'ils soient l'expression de son existence, que l'un soit celle de la manière d'être de sa substance, l'autre celle de sa causalité, le troisième enfin celle de son mode d'existence dans l'espace et le temps. Car si les attributs premiers des choses étaient simplement en rapports entre eux, sans emporter l'existence même de l'être, ils conduiraient à l'hypothèse de nouveaux attributs, et ceux-ci à d'autres, sans possibilité de parvenir à l'intelligence et à la définition de l'être, et sans espérance de certitude.

Enfin, si les attributs premiers doivent se rapporter aux lois absolues de l'identité de l'être, ces attributs, dans leurs caractères propres, doivent trouver leur expression la plus parfaite dans les modes et les fonctions les plus simples de l'intelligence de l'être. Pour que le monde nous soit intelligible, il faut que la pensée soit en accord et en rapport avec lui, mais du moment qu'elle est en rapport avec le monde, il y a communauté d'attributs, et du moment qu'il y a des attributs fondamentaux et premiers, il faut que leurs

effets et les lois qui les régissent soient les mêmes, et dans les phénomènes de l'univers et dans les phénomènes de la pensée; les uns comme les autres, si complexes, si différents qu'ils soient, doivent être réduisibles aux fonctions élémentaires de la pensée, sinon il y aurait dans l'être des attributs fondamentaux qui ne seraient point tels.

LXX. De ces considérations dérive avec une évidence égale la nécessité de l'existence divine. Nous disons la nécessité et non la certitude, car pour établir cette dernière d'une manière parfaite, il nous faudrait précisément connaître les formules des attributs premiers et fondamentaux; nous avons bien dénommé ceux-ci les catégories de l'être intelligible, nous les avons appelés formes constituantes, degrés d'une force identique, et situation respective; mais nous avons reconnu aussi leur caractère hypothétique, nous avons reconnu qu'il appartenait aux sciences exactes seules, à leurs progrès, d'en établir les formules mathématiques; la certitude véritable en serait la conséquence immédiate, spontanée. Mais ce que nous pouvons démontrer dès maintenant et au nom de notre science actuelle, c'est que l'existence d'attributs fondamentaux emporte et implique la certitude de l'existence divine comme sa conséquence nécessaire.

En effet, tous les mondes possibles, quels que soient leur nombre et leur durée, sont de même genre, de même nature, ils doivent renfermer les mêmes attributs fondamentaux, à moins de faire partie de l'univers sans pouvoir en faire partie, sans rapport et sans accord possibles; et, chaque monde en particulier, comme chaque chose particulière, doit renfermer ses différences spécifiques, différences néanmoins, qui se trouvent comprises dans le genre de la nature commune.

Or, c'est par les phénomènes du monde et par la diversité des choses, telles qu'elles se manifestent à nous dans l'espace et le temps, que nous nous élevons de rapports en rapports supérieurs à la connaissance des attributs suprêmes, définissant l'être intelligible. Étant donc admis la simple possibilité d'une certitude quelconque par la découverte des attributs pre-

miers et fondamentaux, dès ce moment, ceux-ci définissent aussi la relation de l'être en général à l'espace et au temps, ils définissent l'étendue et la durée réelles des mondes.

C'est de toute évidence ; quel que soit le nom que nous donnions aux attributs premiers et fondamentaux, du moment que nous arrivons à leur connaissance, cette connaissance emporte celle de toutes choses perceptibles et intelligibles, elle en donne la raison d'être. Mais dès ce moment aussi cette raison d'être se confond avec les attributs mêmes dans l'identité de l'être, et en même temps que nous ne pourrons plus supposer ni dans le temps, ni dans l'espace, des étendues et des durées réelles que ces attributs ne définiraient point, nous ne pourrons pas ne pas penser non plus et en pleine certitude l'existence d'une cause distincte de ces attributs mêmes, raison d'être dernière, seule cause véritable des caractères mêmes de ces attributs et de leurs rapports.

Et cette cause, nous la penserons absolument distincte, non seulement ordonnatrice des attributs premiers, mais créatrice de toute substance et de toute causalité intelligible et perceptible.

LXXI. Ce qui rend cette preuve si simple, si pleine et si entière difficile à saisir dans toute son évidence, c'est que dans sa formule, nous oublions qu'elle n'est autre chose que la conséquence de chacun de nos jugements, et en même temps le jugement même, la pensée dans sa forme la plus simple et la seule complète.

Les formules des attributs premiers et fondamentaux emportent l'existence du monde, de son étendue et de sa durée réelles, et la nécessité d'une cause créatrice, identiquement de la même manière que le ferait le moindre de nos jugements. Que nous cherchions, par exemple, la raison pourquoi Paul est bon, nous la découvrirons d'abord dans ses manières d'être, et de ces dernières nous remonterons à leur origine, à l'éducation de son enfance, aux caractères de ses parents; et toujours la cause affirmée se présentera comme distincte, et toujours sa découverte emportera l'existence; et si nous admettons la possibilité d'atteindre les attributs premiers et fondamentaux, tous actuels et toujours présents

qu'ils soient, ils n'emporteront pas moins et de la même manière l'existence de toutes choses.

La causalité découverte entraîne toujours l'existence de l'objet : nos découvertes par causalité se transforment en jugements par attribution, qui à leur tour deviennent l'objet de nouvelles découvertes par causalité, tandis que les relations des objets à l'espace et au temps sont toujours impliquées dans les deux, dans le moindre attribut, dans la moindre cause formulée. Que la pensée donc arrive à la science des attributs premiers, et son jugement ne différera en rien de nature, emportera l'existence même de toutes choses, et nous penserons une cause distincte, comme nous la pensons dans la moindre de nos idées, dans le moindre de nos jugements. Il n'y a qu'une seule différence, c'est que cette fois la cause sera absolument distincte, Dieu en pleine évidence et certitude, parce qu'il n'y aura plus d'autre découverte de causalité attributielle possible; toutes les causes secondaires étant connues, nous nous trouvons immédiatement, sans confusion, sans hésitation possible, en face de la seule cause véritable, de l'action créatrice, et nous ne pourrons pas ne pas en penser l'existence.

LXXII. Descartes a soutenu que l'idée de Dieu impliquait son existence comme celle d'un triangle l'égalité de ses angles à deux droits. Nous avons observé que cette preuve n'était point valable, parce qu'il n'y avait aucun rapport d'identité entre l'existence de Dieu et son idée; mais le rapport d'identité nous est donnée, non par l'idée, mais par la loi absolue, par l'axiome : ce qui est a cause; et ce rapport d'identité nous est donné de la même manière dans chacun de nos jugements, dans chacune de nos idées, comme il nous est donné dans l'affirmation de l'existence de Dieu; nous ne changeons point de direction, nous ne commettons aucune confusion, mais prenant toujours l'axiome dans son évidence spontanée et absolue, la même en chaque jugement, et en chaque raisonnement, en chaque découverte de cause, nous arrivons à une science complète, où nous le retrouvons de la même manière et dans sa même évidence.

Aussi la preuve de l'existence de Dieu comme conséquence

dernière du fait même de penser, est-elle d'une justesse et d'une évidence tellement inébranlable, que nous la retrouvons la même dans toutes les interprétations, qui ont été faites des phénomènes et lois de la pensée, jusque dans les illusions et les confusions les plus considérables. Que Condillac prétende que toutes nos idées ne sont que des sensations transformées, l'axiome de causalité aussi bien que les autres, la recherche des rapports, qui existent entre les sensations primitives et les sensations transformées, du moment qu'elle doit devenir certitude, ne nous conduira pas moins aux attributs fondament aux et premiers, et au dernier moment comme au premier, subsistera cette sensation transformée qu'au delà des effets connus et perçus existe leur cause. De même du schématisme de Kant et de la définition que la causalité n'est que la succession régulière des phénomènes; que nous parvenions à la science de cette succession régulière d'une manière parfaite, et au delà du premier phénomène affirmé nous supposerons un phénomène antérieur et absolument distinct de toute la succession connue et perçue. De même encore des positivistes, qui ne font de Dieu qu'une négation; ces bonnes gens voient une antinomie inconciliable entre l'affirmation d'un Dieu de la foi, souvent si mal interprété, et entre leur petite science qui ne dépasse pas l'électricité négative, et impuissants de comprendre toute la grandeur de la pensée jusque dans ses affirmations les plus téméraires en apparence, ils nient l'existence de Dieu du même droit que les aveugles nieraient l'existence des couleurs. De toutes les preuves de l'existence divine, c'est précisément celle qui ressort de la possibilité et de la nécessité d'une expérience et d'une science parfaite, qui est la plus éclatante.

Il n'y a point, il ne saurait y avoir de doctrine, ne conduisant pas à Dieu; la moindre affirmation le renferme : je pense, donc Dieu est.

La destinée du genre humain est de parvenir à la science de son créateur par l'étude de ses œuvres.

LXXIII. Et cependant, ne l'oublions pas, cette preuve est incomplète, elle n'est que la conséquence nécessaire de notre

science actuelle et non la conséquence immédiate d'une science parfaite, insuffisance qui présente de nouvelles échappées au scepticisme, au panthéisme, au matérialisme et sous de nouvelles formes.

De ces diverses doctrines, la dernière est de beaucoup la plus sérieuse : le matérialisme s'efforce de suivre la pensée jusque dans la définition de l'être même, il ne se contente point de rêveries ou d'un doute sans raison et ne se fonde, autant qu'il est en son pouvoir, que sur la science et sur les faits acquis. Mais de son point de vue, il faut également admettre que les hommes doivent parvenir dans les temps à une certitude finale, sinon la doctrine ne serait qu'un scepticisme déguisé. Mais le matérialisme absolu, en nous conduisant ainsi à reconnaître la nécessité d'une science parfaite de l'être réel par la formule de ses attributs premiers et fondamentaux, au lieu de conclure, comme nous venons de le faire, à l'existence d'une cause créatrice et distincte, revendiquera dans cette nouvelle direction l'être absolu à ces attributs mêmes.

En apparence, cette conclusion est d'une rigueur extrême; en réalité, elle rejette les conditions les plus élémentaires de notre intelligence; c'est le poisson se jetant au dessus de son élément, croyant ne plus y retomber. Pour que les forces de la nature nous deviennent intelligibles, il faut qu'il y ait une force identique, simple et générale; c'est de toute évidence, nous ne nous y arrêterons point. Cependant, les différences existent, elles ne sauraient donc provenir que de la substance, de son être en soi, abstraction faite de toute force et action; mais la substance, différente en soi, nous est encore inintelligible, à moins d'admettre des substances diverses. Quelle est alors la raison de leur diversité? ce ne peut être la cause, la force qui est toujours la même, à moins de revenir à l'hypothèse, inintelligible encore, de forces multiples existantes à côté de la force unique, ce qui serait accumuler à l'infini les difficultés.

Envisagée d'une manière aussi générale, la doctrine apparaît dans toute son étrangeté. La terre, toutes les planètes, l'astre central sont sortis de leur masse commune, laquelle

est sortie d'autres masses, les unes déterminées par les différences propres et par la situation respective des autres; ainsi tous les mondes sont sortis et sortent de la masse absolue. On ne soupçonnerait point, à voir cette déduction en apparence si logique, qu'elle n'est au fond que les cosmogonies de Platon et d'Aristote, animant les sphères et les mondes de divinités multiples et inférieures, un vrai paganisme. En effet, pour que d'une masse commune deux masses se séparent, pour que de la masse absolue des masses multiples se distinguent, il faut une raison propre à chacune d'elles, et cette raison doit être en soi, sans rapport aucun avec celle propre à l'existence et à la formation des autres masses, car si elle était en rapport avec elles, et en rapport intelligible, il y aurait identité. Mais du moment qu'il y a identité, il n'y a plus de raison particulière, mais une seule et unique raison commune; et une seule et même raison, une seule et même cause ne saurait produire des effets distincts, à moins de supposer des âmes, des êtres divins, susceptibles de liberté et de progrès, animant et faisant sortir chacun son monde de la masse absolue.

Le matérialisme logique, sérieusement pensé, n'a qu'une issue : c'est de conclure à l'être absolu de l'univers, tel qu'il existe actuellement, en déclarant que toute science n'est qu'un leurre, que tout changement n'est qu'une apparence, de revenir en un mot à l'être toujours plein et toujours le même de Parménide. Mais ce qui fut possible de son temps ne l'est plus aujourd'hui. Cependant il y a et il y aura toujours de ces esprits mal faits qui, incapables de poursuivre leur propre pensée, préféreront la négation absolue comme le moyen le plus simple de sortir de toutes peines.

LXXIV. Et comme il y aura toujours de ces esprits-là, il y en aura encore d'autres qui, repoussés par l'aridité et les difficultés de la science, préféreront s'abandonner à leurs sentiments, qui croiront aimer en Dieu et Dieu aimer en eux, qui s'imagineront le voir, le sentir en eux-mêmes et en toutes choses, et confondront leurs sentiments avec la science, en produisant les panthéismes mystiques et les panthéismes raisonnés. Les premiers sont du domaine de la science du

médecin et les autres auront toujours la valeur d'un effort louable. Mais ils n'ont que cela ; poursuivies, leurs doctrines s'évanouissent comme les contes de fées dans les brillantes vapeurs d'une imagination trop vive. Le Dieu des panthéistes n'est, en effet, autre chose que la bienfaisante fée des contes populaires, car de la même manière que celle-ci rend la tâche facile au malheureux, double le succès de ses efforts, tourne tout en bonheur, donne une armure invincible au héros et rend la femme aimée toujours la plus belle, de même le doigt du dieu panthéiste dirige les événements de l'histoire, sa main pétrit les merveilles de l'univers, sa voix murmure dans les bruits de l'Océan, gronde dans le tonnerre et son souffle anime la vie mystérieuse de tous les êtres.

Certes, faire des charmes et des beautés innombrables de l'univers l'objet de formules mathématiques, paraît devoir leur ôter toute grandeur, et faire de l'être infiniment bon un algébriste tout-puissant, semble nous ôter toute possibilité d'affection et d'admiration. La faute n'en est qu'à nous, nous ne savons pas élever nos sentiments à la hauteur de la pensée; nous ne savons pas comprendre que Dieu devient d'autant plus immense que les plus étonnantes merveilles de l'univers sont dues à des moyens plus simples, et qu'il est d'autant meilleur, que leur intelligence nous est plus facile et nous permet d'élever nos sentiments et notre admiration jusqu'à elles. N'oublions point que plus nous éloignons Dieu de nous, plus il devient grand et notre pensée profonde.

Enfin le scepticisme naîtra toujours de principes secondaires, proclamés premiers et paraissant inconciliables; la pensée hésitera, doutera, désespérera de toute solution, jusqu'à ce que la découverte de données suffisantes permette celle de leur raison et de leur accord supérieur, pour revenir plus loin, sous une nouvelle forme, au même scepticisme en présence de nouveaux principes mal définis. Mais jamais la raison du sceptique ne sera autre chose qu'un paralogisme de la difficulté en présence de laquelle il se trouve; toute raison supérieure est la solution dont il désespère.

LXXV. Aussi toutes ces doctrines, leur histoire et leurs

nuances sans fin ne font-elles que confirmer et compléter la grande, l'unique preuve de l'existence de Dieu, car toutes indistinctement sont des formes et des conditions du progrès même de la science, et toutes sont le produit de notre besoin, de notre soif ardente de la vérité absolue. Si l'athéisme renaît chaque fois que notre conception de la grandeur, de la justice, de la bonté du souverain créateur sera inférieure à la science acquise, si le panthéisme cherche à y suppléer par notre sentiment instinctif de la vérité, et si le scepticisme enfin en désespère, ce sera toujours au nom de ce même besoin de vérité, et en vertu du progrès inhérent à la nature et aux lois de la pensée humaine, et dont le terme ne saurait être autre que l'évidence et la certitude parfaites de l'existence de Dieu. Certitude et évidence dont chaque acte de la pensée générale est, en quelque sorte, un pas vers elles, et dont l'histoire de la science et de la philosophie jusque dans leurs époques de sophistiques et de tâtonnements sont une des preuves les plus éclatantes.

Malheureusement il ne paraît plus en être ainsi quand nous sortons du domaine si serein de la pensée et de la science, et que nous continuons à demander la confirmation de l'existence divine au développement et à l'histoire de l'humanité : ici des siècles de barbarie sauvage apparaissant après de brillantes et magnifiques époques de civilisation ; là des pays autrefois riches et fertiles en grandes choses, des races nobles et puissantes, en voie d'une chute et d'une décadence continuelles; ici, au nom du même Dieu, le fanatisme, l'aveuglement, l'oppression à l'ordre du jour, le meurtre, l'assassinat proclamés vertus publiques ; là des peuplades entières, condamnées à une immobilité éternelle, sans progrès d'aucune sorte, ne connaissant d'autres droits et devoirs que ceux des bêtes fauves; et tous ces siècles de souffrances pour quelques moments de progrès sérieux, en quelques coins reculés de nos vastes continents!

Les difficultés sont considérables, et il semble, à première vue, impossible de concilier tous ces tristes faits avec la loi du progrès, avec l'existence de l'être divin. Aussi l'athéisme et le nihilisme en font-ils leur argument principal, argument

qu'ils puisent dans un véritable désespoir de la bonté divine et qu'il faut respecter comme tout effort vers la vérité. Mais une considération le réduit à rien : connaissons-nous les lois qui régissent l'ordre historique? — Quand elles deviendront objet de science exacte, tout ce désordre et toutes ces anomalies se dissiperont comme toutes les exceptions de la nature en présence de lois bien formulées. Nous en traiterons en politique et en morale, et nous y verrons l'histoire de l'humanité achever la confirmation des lois de la pensée.

DE DIEU : SES ATTRIBUTS

LXXVI. Dieu est à la fois la conséquence dernière de la science humaine et la condition première de toute science et de toute certitude; il n'y a donc point de jugement possible sur lui, point d'attribution imaginable, car pour porter un jugement, comme pour affirmer un attribut, il faut la perception d'un rapport entre des données diverses, d'un principe identique en elles, et par suite plus général et supérieur. Comment donc pouvons-nous vouloir traiter des attributs divins?

En donnant sa grande preuve de l'existence de Dieu par la seule idée, Descartes ne se rendit point compte de cette difficulté; aussi sa preuve devait-elle crouler devant l'analyse des attributs contenus dans l'idée de l'être infiniment parfait.

En pensant Dieu comme l'être absolument parfait, infiniment sage et puissant, comme existant en tous les temps et en tous les lieux et tout entier en chaque temps et en chaque lieu, nous ne pouvons pas ne pas admettre son existence comme réelle, croyait Descartes, non pas parce que son être réel serait un attribut nécessaire à sa perfection, mais parce que son être idéal implique par sa conception même l'être réel de toutes choses et par suite la sienne propre. Il suffit de penser l'idée Dieu, pour que son idée même emporte la certitude de son existence; quiconque nie l'existence divine ne pense pas l'idée de Dieu. Ce fut le vrai sens de la preuve cartésienne; et elle serait de toute évidence, si véritablement nous pensions l'idée de Dieu.

Déjà Leibnitz crut devoir la compléter, en montrant que l'existence du mal et l'imperfection du monde ne renfermaient rien de contradictoire à la bonté et à la puissance infinies de Dieu. Ce fut déjà détruire la preuve, et se forcer la main au sophisme, car du moment que le mal existe, il vient du créateur; aucune distinction, quelque subtile qu'elle fût, ne saurait détruire cette conséquence que la pensée déduit malgré elle en présence du mal : ou bien Dieu n'est pas créateur absolu et tout-puissant, ou bien il n'est pas la perfection infinie.

Tous les arguments qu'on dirigea après Leibnitz contre l'idée de Dieu, portent les mêmes caractères. Aucun des attributs divins, disait-on, n'est réellement pensé, tous ne sont que des négations; sa sagesse est sans bornes, sa bonté sans limites, sa perfection sans fin, son être sans commencement, et ainsi de tous les autres. Qu'est-ce qu'un être, existant en tous temps et en chaque temps, en tous lieux et en chaque lieu, sinon un être incompréhensible, qui dure et ne dure pas, qui est étendu et ne l'est pas? — Qu'est-ce que l'être infiniment parfait auteur du mal, infiniment puissant auteur du désordre? — La préscience divine est inconciliable avec la liberté humaine. Et des temps en dehors des durées réelles, des espaces au delà de l'étendue véritable, la création de rien, la production de la substance sont autant d'affirmations hypothétiques et inintelligibles : Dieu n'est qu'un symbole, un mythe, une chimère; nous n'en avons point l'idée!

LXXVII. La faute est encore une fois la même des deux côtés : l'idée de l'être souverainement parfait serait de toute nécessité une preuve de son existence et de ses perfections, si elle était vraiment une idée adéquate, si elle était l'essence formelle de l'essence objective, comme le croyait le dix-septième siècle. Mais les idées de Dieu et de ses attributs, étant imparfaites, ne sont point pour cette raison des négations; il n'y a point de négations ni dans la nature, ni dans les idées; ce seraient des actes ou des choses qui seraient sans être; les objections sont à leur tour contradictoires à elles-mêmes. Dans l'un comme dans l'autre cas la portée de l'idée est exagérée, chez Descartes comme contenu, chez les athéistes

comme insuffisance; et chez ceux-ci, comme chez le premier, les caractères du jugement sont complétement oubliés.

Revenons donc à la méthode naturelle de la pensée. Nous ne pouvons juger immédiatement des attributs de Dieu parce que, pour en juger il nous faudrait la perception d'un rapport, et par suite la connaissance d'un principe supérieur. Mais ce qui nous est donné, c'est d'un côté l'univers et notre pensée et ses lois, d'un autre, ce sont ces affirmations mêmes, en apparence si contradictoires. Or, fait remarquable et qui achève de montrer combien notre manière de voir en méthode est juste, les attributs de Dieu ressortent autant de la preuve cartésienne que des objections des athéistes. Produits de la pensée, ces objections sont dominées par les lois de la pensée; et ce qui plus est, elles sont un véritable progrès sur l'insuffisance de l'idée cartésienne. Toute formule du degré de notre ignorance est un pas vers la vérité.

Aucune négation ne saurait exister par elle-même, elle repose toujours sur une raison affirmative, connue ou inconnue, réfléchie ou instinctive, de même de tout jugement affirmatif; rien n'est sans raison d'être. Si donc les athéistes soutiennent que l'idée de Dieu n'est qu'une négation et que tous ses attributs sont inintelligibles; et si les partisans de Descartes prétendent que l'idée de Dieu et de ses attributs les représentent, sinon d'une manière parfaite, du moins d'une manière suffisante à la certitude, c'est évidemment au nom d'une raison supérieure, cause des affirmations des uns et des autres.

Soit cette raison le besoin instinctif d'une certitude et d'une vérité parfaite; si donc les théistes affirment les divers attributs de Dieu : une bonté, une sagesse, une perfection, une puissance, une éternité, et une immensité infinies, c'est le besoin instinctif de la vérité qui les y porte; et si les athéistes ensuite nient les attributs divins comme étant inintelligibles et contradictoires, ce ne peut-être encore que parce qu'ils n'y découvrent point cette certitude et cette vérité qu'ils cherchent. Cependant ni ceux-ci ne songeraient à nier, ni les autres ne croiraient devoir démontrer la perfection infinie du créateur, si vraiment nous avions une idée qui fût

adéquate, sinon à Dieu lui-même, mais du moins à notre besoin de certitude et de vérité.

Si nous avions des idées adéquates à notre besoin de certitude des perfections divines, nous ne chercherions, nous ne soutiendrions, nous ne nierions pas, nous saurions. Et d'un autre côté si nous n'avions point le besoin inné d'une vérité parfaite, nous n'aurions jamais pu parvenir à nous poser la question ni sous l'une ni sous l'autre forme.

LXXVIII. Toutefois, ne nous payons pas de mots; le besoin de vérité est aussi peu un principe de connaissance que la faiblesse de la pensée ou sa liberté, et si nous employons ce terme, c'est à condition que nous ne nous fassions pas illusion à son sujet, et que notre induction, loin de se contenter d'une expression aussi vague, parvienne à formuler des principes véritables, des causes réelles, communes à la fois aux affirmations des uns et aux négations des autres, et dont les interprétations insuffisantes seules expliquent leurs opinions si divergentes.

De plus, les lois absolues de notre intelligence, les axiomes et les abus qui en ont été faits au nom des idées absolues, sont également insuffisants pour nous expliquer ces grandes divergences que nous rencontrons, soit dans l'affirmation des divers attributs de l'Être divin, soit dans leur négation, comme ils sont encore insuffisants pour nous expliquer ses attributs de bonté, de beauté, de perfection. Nous nous trouvons, dans la question des attributs de Dieu, non seulement en présence des idées absolues, mais bien en présence de la pensée entière, des raisons de la science acquise de ces notions, de l'homme dans sa nature et dans sa destinée, de ses besoins instinctifs du beau et du bien, de son intelligence et de son admiration de l'univers, de tous ses rapports et beautés.

Mais ces besoins encore de beauté et de perfection n'expliquent rien; ils n'existent comme le besoin de vérité qu'à la condition qu'il y ait en nous quelque principe précis, agissant, et nous portant tantôt à l'affirmation de la perfection divine, tantôt à sa négation, selon la perfection même vers laquelle nous tendons en vertu de ce principe.

Nous n'avons poursuivi jusqu'ici la pensée que dans sa recherche et dans ses découvertes de la vérité, abstraction faite de son désir du beau et du bien. Nous n'avons point fait observer, de peur de compliquer la question déjà si difficile, quoique si simple au fond de notre intelligence, que sans les désirs innés du beau et du bien, les lois absolues de notre intelligence seraient sans mobile, et ses longs et continuels efforts absolument inexplicables. Que nous importerait la cause que nous cherchons, la substance que nous supposons sans cesse, l'espace et le temps et l'Être absolu, sans l'amour et l'admiration de la vérité? Toutes ces grandes questions ne sauraient soulever ni ardeur ni passion ni cette satisfaction profonde qu'entraîne le moindre pas fait vers leur découverte, satisfaction qui a déjà fait proclamer à Aristote la contemplation de la vérité comme le plus grand des bonheurs, et que Platon traduisit par l'enthousiasme.

Les lois absolues dans leurs rapports avec les perceptions expliquent les règles de notre intelligence, mais ils la laissent sans mobile; sans les lois de la morale, sans les désirs du beau et du bien, les lois intellectuelles seraient incomplètes.

LXXIX. Nous ne nous arrêterons point à ces nouvelles lois, qui sont à la morale, à nos sentiments et à nos instincts ce que les axiomes sont à l'intelligence. Mais nous avons déjà eu l'occasion de dire, au sujet de la richesse du contenu de nos idées, au sujet des notions du beau et de l'harmonie chez l'artiste et chez le poète, que ces désirs ne sont point les notions du beau ou de l'harmonie, mais que celles-ci les supposent. Les désirs du beau et du bien ne sont donc ni les sentiments, ni les idées qui leur répondent, quoique la formation et le développement de ces sentiments et de ces idées, ainsi que notre amour du beau et du bien en dépendent tout comme les lois axiomatiques dependent, dans leurs effets, de nos perceptions. De même encore de l'usage et des interprétations que nous pouvons faire de ces désirs, ils dépendent du développement de nos sentiments comme ceux des axiomes dépendent du développement de notre science.

Enfin comme l'accord complet de toutes nos idées avec les lois absolues, constitue la science parfaite, de même l'accord complet de tous nos instincts et de tous nos sentiments avec nos désirs constitue la perfection humaine. Ainsi comme les axiomes nous portent vers l'Être absolu, de même les lois morales, ayant les mêmes caractères et la même origine, nous portent, à travers toutes nos croyances et toutes nos affections, vers l'Être souverainement parfait, que ce soit Dieu ou autre chose.

Ce sont les deux côtés d'une seule et même question, c'est la pensée dans sa manifestation pleine et entière; l'être absolu sans perfection infinie, comme l'être infiniment parfait, qui ne serait point absolu, quel que soit le sens dans lequel nous l'interprétions, théisme, panthéisme, matérialisme, ne saurait être ni supposé, ni conclu par la pensée agissant dans toute la plénitude de son acte.

Ces quelques considérations, dont nous démontrerons toute la justesse en morale, nous permettent de poser la question des attributs divins dans leur véritable ampleur.

LXXX. Résumons bien les difficultés. Du moment que nous admettons la science et le progrès avec la possibilité d'une certitude, dès ce moment nous ne pouvons pas ne pas conclure à l'existence de Dieu, à une cause absolument distincte, à une raison première des rapports et de la diversité des attributs fondamentaux, perceptibles et intelligibles de toutes choses.

Comme tel, il semble que Dieu, cause première et absolue, remplisse dans et par son être substantiel l'espace et le temps absolus, que seul il soit véritablement infini et éternel, et tout entier en chaque temps et en chaque lieu, sinon il serait divisible, il ferait plus et moins. De plus, comme cause absolument distincte de la création, il devient encore absolument libre dans son acte de créateur, sinon il y aurait un rapport en Dieu et l'univers, et par suite identité. Cause absolúment libre, il est encore intelligence infinie et toute puissante, ayant créé l'univers de rien et l'ayant conçu dans son existence dans l'espace et le temps. Enfin, auteur de l'harmonie universelle, il est infinie perfection; et la fin de

l'univers ne saurait être autre que la glorification et l'amour du divin créateur.

Mais sous cette forme tous ces attributs paraissent inintelligibles, en contradiction avec les lois de la pensée : une causalité distincte de l'univers et remplissant l'espace et le temps absolus; nous est aussi insaisissable que l'espace en dehors de l'étendue, les temps en dehors de la durée, la substance dans la substance, la cause dans la cause; quant à tous les autres attributs, ils sont, comme l'infini et l'éternité, de simples négations, et ne présentent en réalité qu'un anthropomorphisme grossier : nous transportons en Dieu nos principes d'action, l'intelligence, la liberté, l'amour, la perfection, et nous nous trouvons forcés de leur donner la forme négative comme dans la définition des temps et des espaces sans bornes, n'ayant ni des uns ni des autres une donnée immédiate.

Par contre, la pensée ne saurait produire des affirmations négatives, c'est un non-sens, ni des contradictions sérieuses, ni des notions inintelligibles. S'il y a affirmation comme négation d'un attribut divin, l'une et l'autre ont des raisons positives, et si nous donnons à ces attributs la forme négative ou si nous les trouvons contradictoires, ce ne peut être que parce que le contenu de l'affirmation première ne répond que d'une manière incomplète à l'impulsion instinctive de la pensée.

Enfin, même en supposant la possibilité d'une solution de toutes ces difficultés, nous ne saurions juger de n'importe quel attribut de Dieu, parce que tout jugement suppose un rapport plus général et supérieur.

En dernier lieu, toutes ces affirmations et difficultés dépendent de notre science acquise et n'ont point d'autre valeur.

LXXXI. C'est de toute évidence; aussi est-ce en partant de ces considérations que nous allons examiner les divers attributs de Dieu. Ainsi quand nous disons que Dieu est éternel et infini, n'y aurait-il point un abus de sens et d'expressions, en tout semblable à celui quand nous disons que l'univers est éternel, ou quand nous prétendons que nous ne pouvons comprendre la création de rien?—D'après l'axiome :

ce qui est existe dans l'espace et le temps, il y a une loi absolue pour la pensée, de laquelle dérivent ensuite les notions d'un temps et d'un espace sans commencement, ni fin, ni limites. Ces termes sont bien négatifs; mais ils sont négatifs au même titre que si nous disions : nous ne pouvons pas penser l'existence d'une chose en dehors du temps, en dehors de l'espace. C'est un jugement de jugement et un raisonnement nécessaire, dont la raison est l'axiome. Et c'est parce qu'il en est ainsi que nous pouvons parvenir à le résumer dans les idées absolues de l'éternité et de l'infinité. Mais ces idées ne représentent en réalite comme telles, ainsi que toutes les notions abstraites qui représentent des lois de la pensée, que des fonctions du raisonnement. Aussi ne pensons-nous point l'éternité et l'infinité en elles-mêmes, comme nous ne pensons ni le point, ni la ligne en eux-mêmes, comme objets; mais de même que par ces dernières expressions nous traçons l'une et nous posons l'autre, de même par celles d'éternité et d'infinité, nous posons simplement le caractère absolu de la loi axiomatique. Confondre ces idées avec l'étendue et la durée véritables, c'est donc s'abandonner à la même illusion que de croire que le point et la ligne existent réellement hors de nous, tels que nous les pensons, sans profondeur, ni hauteur, ni largeur, sans aucune des propriétés du monde intelligible.

Il en est de même de notre impuissance de comprendre la création de rien. Nous ne pouvons penser le néant absolu, car en pensant, c'est toujours quelque chose que nous pensons. La simple négation, le rien, le zéro, le néant, ne sont pas plus pensés en eux-mêmes que le point, la ligne ou l'éternité; mais ils sont affirmés au sujet d'idées ou de données antérieures, dont les perceptions actuelles n'impliquent pas le même nombre ou la même quantité. Nous ne pouvons songer à nier ni à penser ce qui ne nous est donné en aucune manière. Ainsi quand nous disons qu'antérieurement à la création de l'univers, il n'y avait rien, ce n'est qu'un abus de mots et de fonctions que nous commettons, attendu que ce rien, pour être logiquement conclu, devrait être postérieur à quelque chose d'existant. Mais il nous est aussi peu intel-

ligible, antérieurement que postérieurement, attendu que l'univers emporte l'existence de toutes choses intelligibles, et celles-là connues, nous ne pensons plus ni avant, ni après; la pensée se trouve sans données.

La forme méthodique et sans confusion sous laquelle nous pouvons penser la création, est comme situation première des formes et forces composantes de l'univers, ou bien en termes plus généraux, comme rapports, différences et relations premières des attributs fondamentaux des choses.

LXXXII. Mais antérieurement à la première époque de l'univers, ou du moins de notre système planétaire, nous penserons toujours l'existence du créateur, comme nous penserons également un temps vide sans commencement, sans fin ni mesure, rempli par le créateur, et qui est l'éternité proprement dite.

Cette éternité est un sophisme. L'idée du temps absolu, appliquée à la cause première, se détruit. Le temps en dehors de la pensée n'est autre chose que la durée réelle, et celle-ci n'existe et n'est intelligible que par la succession. Or aucune succession ne saurait exister dans la cause absolue; elle supposerait en dehors d'elle une cause de cette succession, de cette durée, de ce temps réel. Nous ne pensons le temps absolument que comme loi de la pensée, et sa portée objective ne nous est donnée que par la perception et la réflexion des durées véritables. Si donc nous supposons un temps antérieurement à la création de chaque monde, ce ne peut être qu'une époque mesurée par l'existence d'autres mondes. Aussi, rien ne nous empêche d'admettre que la création soit éternelle, sans commencement ni fin assignables, quoique l'univers ne nous devienne intelligible qu'à la condition que chaque monde et chaque système de mondes ait commencé par être. Concluons : chaque monde, aussi bien que la moindre différence, a un commencement, mais l'univers, la création des mondes peut être éternelle; quant à Dieu en lui-même, il n'est soumis ni à la loi de la durée, ni à celle du temps.

Les idées de l'espace et de l'étendue présentent les mêmes caractères. Chaque monde, comme chaque être particulier, est limité en lui-même et dans ses rapports, et fut toujours

tel; l'univers peut être infini et sans bornes, comme la création dans le temps; mais Dieu en lui-même ne saurait être soumis aux lois de l'étendue réelle ni à celles de l'espace idéal. Comme être absolu et existant dans l'espace, il aurait des parties et il serait divisible, ou bien il existerait tout entier en chaque lieu et en chaque partie, et tout entier en tous les lieux et en toutes les parties, ce qui ferait qu'il serait à la fois tout entier en un sens et tout entier en un autre. L'espace en dehors de nous n'est que l'étendue réelle, comme le temps est la durée. Quant à Dieu, il est plus qu'éternel, il est plus qu'infini; il n'est point soumis aux lois de l'espace et du temps, il est!

LXXXIII. Les idées de la substance et de la cause absolue nous présentent relativement à Dieu identiquement le même phénomène. En vertu de la loi, nous supposons la substance et la cause en tous les attributs et effets que nous percevons, et c'est par les idées formées par nos perceptions que nous en jugeons. Comme tels, les attributs et les effets connus emportent la substance et la causalité réelle, pour nous conduire, leur science parfaite étant possible, à une substance et à une cause absolument distincte des causes et des substances perçues. Substance qui est affirmée dans la cause, cause qui est affirmée en dehors des effets et des attributs, au nom des lois axiomatiques, mais dont nous ne jugeons plus. Les notions absolues de substance et de cause ne sauraient donc les représenter, car de ces dernières nous jugeons encore comme effet et attribut de la pensée et comme support et raison des choses perçues et connues; et comme les temps et les espaces dans les étendues et les durées réelles, elles partagent le sort de nos connaissances acquises, deviennent et se subdivisent avec elles, tandis que la substance et la cause en Dieu sont simplement conclues, sans attribut et sans rapport intelligible, au nom de lois absolues de la pensée.

En faisant Dieu la substance absolue de la substance créée, celle-ci devient double, et les mêmes attributs fondamentaux se rapportent à une même substance qu'ils définissent, et à une substance différente qu'ils ne définissent pas. L'idée de la cause absolue porte le même caractère.

La substance, pensée en vertu de la loi axiomatique, est en quelque sorte un attribut en Dieu, tandis que la substance, pensée en vertu de la même loi dans les attributs perçus, en est le support; de même que la cause, toujours différente de l'effet, s'identifie dans la science parfaite de tous les effets, à ces effets mêmes et devient attribut suprême, tandis que la cause véritable en devient alors seulement et réellement distincte; la cause en soi et la substance par soi attributs en Dieu!

Nous ne jugeons pas autrement de la nature divine. Nous n'en formons ni une idée adéquate, ni une idée inadéquate. Mais identiquement de la même manière que nous concluons à son existence, comme la conséquence nécessaire de toute science et certitude, de même nous concluons à chacun de ses attributs, en suivant chacune des lois absolues de notre intelligence. Et nous ne pouvons pas ne pas le faire, sous quelque forme que ce soit, même sous celle de la négation, car les attributs comme l'existence de Dieu sont la conséquence nécessaire du caractère même des lois qui régissent toute science et tout acte de notre intelligence. Mais ces lois sont premières relativement à notre intelligence et Dieu est premier relativement à ces lois; si donc, dès l'origine, elles portèrent le genre humain dans toutes les directions à la recherche de l'Être absolu et inconnu, arrivées à l'affirmation de cet Être même, elles l'empêchent aussi de le comprendre; de principes premiers qu'elles étaient, elles deviennent attributs, et sans possibilité aucune de pénétrer davantage la nature divine; elles s'y détruisent, n'étant plus principes premiers.

LXXXIV. Tous les autres attributs de Dieu portent les mêmes caractères; ce sont bien des affirmations positives, que nous ne pouvons pas ne pas penser, mais dont nous ne pouvons plus juger. Et si nous leur donnons, comme dans l'éternité et l'infinité, comme dans les idées de la substance et de la cause, une forme négative, ce n'est que parce que, entraînés par le besoin instinctif de vérité, par les lois morales, nous maintenons les idées abstraites et absolues qui en dérivent, sans nous donner la peine de les approfondir. Ainsi les expressions de puissance infinie, d'intelligence sans

bornes, de bonté et beauté suprêmes, répondent bien à l'impulsion instinctive de la pensée, mais elles la représentent d'une manière par trop incomplète, et autorisent pleinement l'affirmation contraire, qui nous dénie toute idée de cette intelligence, de cette puissance, de cette bonté et de cette beauté.

Leibnitz a bien senti l'imperfection de ce mode d'attribution de l'Être divin, mais il commit la faute de vouloir le concilier avec les attributs du monde réel, ce qui acheva de lui ôter toute valeur, tandis qu'il aurait dû chercher à en établir les véritables principes.

Ainsi de même que les lois axiomatiques nous portent, depuis nos premières perceptions, à rechercher l'être en soi, la substance, la cause, et leurs relations dans l'espace et le temps, et nous conduisent de jugement en jugement, de découverte en découverte, vers la solution dernière, l'affirmation en pleine science et certitude de l'Être plus qu'éternel, plus qu'infini, et qui est cause de ces lois, de même les lois morales, la conscience de notre volonté et de notre liberté, nos désirs du beau et du bien nous conduisent, de sentiments en sentiments, d'actes en actes, de beautés en beautés à affirmer l'existence, non d'un Être infiniment parfait, mais d'un Être qui est plus qu'infiniment parfait, la perfection même, qui n'est point l'intelligence souveraine, la puissance sans bornes et la liberté absolue, mais qui est la puissance, l'intelligence et la liberté véritables.

L'âme est l'étincelle divine, elle nous porte sans cesse vers la vérité, la bonté et la beauté parfaites, mais arrivée à en affirmer l'existence, elle s'éteint et s'efface devant la lumière de Dieu. Les lois morales comme les lois intellectuelles sont absolues, elles ne sauraient être satisfaites par toute la science et toute la certitude possibles; la pensée arrivée jusqu'à ces dernières, affirmera toujours au delà l'existence de l'Être qui seul leur répond; de principes premiers ces lois deviennent attributs. Il n'y a là ni antropomorphisme, ni panthéisme d'aucune sorte, car la pensée conclut non à un Être infiniment parfait, mais seulement encore à une perfection essentiellement distincte de la nôtre et de celle de l'univers.

LXXXV. Dieu est la puissance. Si nous réfléchissons les effets de notre volonté et les phénomènes de la nature, nous concluons à une puissance qui les produit; mais, si nous analysons la puissance de ces phénomènes aussi bien que notre causalité propre, elles se réduisent à n'être que les résultats des formes et forces complexes existantes ; et si nous poursuivons ces dernières, toutes les formes et forces complexes se réduisent à leur tour à n'être que la résultante d'une force simple et unique, ne produisant rien par elle-même, et sans autre puissance que celle d'être toujours la même et sans production de quoi que ce soit ; tout changement et toute production étant la résultante de formes et forces complexes préexistantes. Aussi, loin de pouvoir comprendre que quelque chose puisse devenir de rien, ne pouvons-nous pas même comprendre que quelque chose puisse changer autre chose sans se modifier en soi-même. Dieu seul donc est la puissance, seul il est capable de produire ; tout n'est qu'effet et résultante dans l'homme et dans la nature.

C'est une expression vicieuse que de dire : Dieu est tout-puissant, car elle conduit à supposer que l'homme et la nature renferment également quelque puissance secondaire. En ce sens, l'expression devient forcément négative, car il y aurait à la fois rapport entre la puissance divine et les puissances humaine ou naturelle, sans que ce rapport soit possible.

Dieu est l'Intelligence. En effet, ce que nous appelons notre intelligence est une résultante des caractères propres à l'âme et des fonctions de notre organisme, et notre pensée, notre intelligence ne devient que par nos rapports à autre chose, nous ne pensons point notre nature en soi, aussi peu celle de l'âme que celle de l'organisme. Nous ne sommes en réalité qu'âme et organisme. Dieu seul est l'Intelligence véritable. Cause absolument distincte de l'univers, il a dû le concevoir en lui-même, sans impressions extérieures et sans rapport d'aucune sorte ; de plus, concevant le monde en lui et distinct de lui, il doit se concevoir en lui-même dans toute la plénitude de son être. Intelligence qui nous est inintelligible encore, et dont nous ne jugeons pas, mais à laquelle nous

concluons, non pas en vertu de ce que nous appelons notre intelligence, mais en vertu du besoin de nous connaître en nous-mêmes, et des lois absolues de notre intelligence, qui ne sont pas intelligence par elles-mêmes.

Dieu est la Liberté. Chez l'homme, la liberté est la conscience qu'il a de la possibilité d'un autre acte en chaque acte qu'il pose, et toujours son mérite se trouve déterminé par la science qu'il possède des mobiles de ses actes; jamais il ne peut faire ou ne faire pas, ce qui serait cependant la véritable liberté. Elle est telle en Dieu; il est absolument libre de créer ou de ne créer pas; car du moment que nous supposerions un mobile quelconque déterminant Dieu, dès ce moment il y aurait rapport entre lui et le monde créé, et par suite un principe supérieur et commun et à Dieu et au monde.

LXXXVI. Enfin Dieu Liberté, Intelligence et Puissance est encore la Bonté et la Beauté en soi, et comme tel l'Être parfait.

Ce que les lois axiomatiques sont à notre intelligence des choses, les désirs du beau et du bien le sont à la pensée entière. Pour que l'homme agisse et pense, il faut que le monde extérieur l'impressionne et que les rapports s'établissent entre les facultés et fonctions de la sensibilité et la causalité extérieure; que ces rapports parviennent à un accord complet, et l'harmonie de la pensée et de ses impressions, portée à son plus haut degré, s'affirmera d'une manière éclatante par l'admiration ou l'enthousiasme. De là la définition si juste de Platon, le beau est la splendeur du vrai, le bien en est la jouissance. Le beau, quel que soit l'accord élevé qu'il représente, n'en resterait pas moins froid, le produit, la somme en quelque sorte mathématiquement juste des fonctions de la pensée et des impressions, sans le sentiment qu'il éveille, du même coup qu'il frappe nos sens extérieurs. Le sentiment est le mobile intime, et l'accord de tous nos sentiments entre eux, leur satisfaction pleine et entière, nous l'appelons le bonheur, et leur cause le bien. La forme complète et dernière de la vérité, c'est le bien, la loi du monde, comme dit encore Platon.

Mais comme les perceptions ne deviendraient jamais la science, de même notre admiration du beau et notre amour

du bien ne deviendraient jamais l'espérance et la foi, sans leur désir inné et absolu qui toujours les dépasse, comme jamais la pensée ne se trouverait portée à leur recherche sans cette impulsion première et toujours en acte.

Or, la vérité dont nous jugeons, de même la beauté que nous admirons et le bien que nous éprouvons, ne nous présentent que des rapports à notre organisme. Que nous nous élevions donc de rapport en rapport, d'harmonie en harmonie, de vérité en vérité, de beauté en beauté, et de bien en bien, aussi haut que la pensée puisse atteindre, jamais nos désirs du vrai, du beau et du bien ne se trouveront pleinement satisfaits, et nous supposerons, en dehors d'eux et comme essentiellement distinct de l'harmonie universelle, produit de simples rapports et ne représentant que des rapports, l'Être Bonté et Beauté en soi, plus qu'infiniment parfait, la Perfection même.

L'univers peut être infini et éternel, sans commencement ni fin comme création, il peut être infiniment parfait, et au delà des merveilles du monde que nous admirons, il peut y avoir d'autres mondes de plus en plus admirables, de plus en plus merveilleux; cependant, les perfections, quelque grandes qu'elles soient, des divers mondes seront toujours plus ou moins, et il y aura toujours rapport entre elles et possibilité de comparaison, leur perfection sera de même nature et elle ne sera elle-même que l'expression des rapports existants, jamais la Perfection en soi. En cette dernière seule, il n'y a ni comparaison, ni possibilité de jugement, ni perfection au dessus, ni perfection au dessous, ni rapport, ni différence, c'est l'absolue Perfection, qui seule est première et seule est en soi. La perfection dont nous jugeons est celle qui répond à notre organisme, à nos perceptions et à nos idées formées, et la perfection à laquelle nous concluons est celle qui répond à nos désirs du Beau et du Bien en soi, source et cause de toutes les autres.

LXXXVII. Aussi aucun des attributs de Dieu ne nous est-il donné par un jugement proprement dit, simple, mais par des raisonnements par nécessité; la pensée y affirme l'attribut de Dieu au nom des lois qui la régissent. Affirma-

tion qui ne présente néanmoins aucun caractère d'anthropomorphisme, attendu que chaque attribut est conçu comme essentiellement différent de tout sentiment et de toute idée humaine. Mais tout comme nous affirmons l'existence d'une force complexe que nous appelons la pesanteur, ou celle d'une force unique, cause de tout changement et mouvement, sans avoir ni de l'une ni de l'autre une donnée directe, et sans qu'il y ait en cela le moindre anthropomorphisme, de même nous concluons à l'existence de la Bonté, de la Beauté, de la Perfection, de l'Intelligence, de la Puissance et de la Liberté, comme attributs de l'Être en soi, en ne procédant que des données et des impulsions naturelles de la pensée. Le phénomène intellectuel et moral ne change en aucune manière.

Et s'il nous paraît qu'en affirmant l'Être divin nous dépassions nos données et notre science possible, ce n'est, d'un côté, que parce que faute de réflexions nous n'embrassons pas le champ tout entier de la pensée, et d'un autre, parce que toutes ces affirmations dependent de notre science acquise, du contenu actuel de nos idées, et non de leur développement complet. Que nous affirmions l'existence de l'âme humaine ou celle de Dieu, ou bien que nous concluions à l'existence d'une cause de mouvement, à celle d'une force complexe, ou bien à l'idée du beau qu'avait un Raphaël, à celle de la vertu qu'avait un Socrate, la pensée ne change ni de direction, ni de loi, ni de principe; elle procède des perceptions et conclut conformément à ses lois absolues; sans perceptions nous ne jugerions point, et sans lois nous ne conclurions pas; toujours nos affirmations sont en raison directe de la valeur des unes et des autres. Confuses et grossières d'abord, elles se dégagent de plus en plus; elles ne seront parfaites que quand la pensée, ayant parcouru tout le champ de la science possible, se trouvera en présence de toute la grandeur et de toute la pureté de ses lois et de ses désirs immortels du vrai, du beau et du bien.

LXXXVIII. La certitude et l'évidence de l'existence de Dieu ne seront parfaites qu'alors, et nous ne pourrons plus en chercher ni en vouloir de plus élevée, ni demander à pénétrer

davantage la nature divine, à moins d'en désirer la perception immédiate, qui n'est point des conditions intelligibles de ce monde.

Ce n'est que dans l'état actuel et si imparfait de notre science, que nous pouvons croire pénétrer la nature de Dieu, en raisonnant ses attributs. Nous ne pouvons raisonner Dieu, nous ne raisonnons que la création, et en vertu des lois intellectuelles et morales mêmes qui nous conduisent vers Dieu. Mais, arrivé jusqu'à lui, tout raisonnement s'arrête, ou devient absurde, par la raison fort simple que pour pénétrer le sens de chaque attribut qui lui revient, il nous faudrait posséder des principes supérieurs aux principes suprêmes de notre intelligence; Dieu aurait genre et deviendrait définissable.

Ainsi Dieu absolument libre, pouvant créer ou ne créer point, sans raison et sans mobile, échappe à notre intelligence. Et si pour expliquer cette liberté nous supposons, comme Platon, que Dieu créa l'univers par amour, dès ce moment les affections de ce monde, et jusqu'aux affinités moléculaires, tout se trouve en rapport non seulement comme image mais en réalité, avec la nature même de Dieu, ce qui nous ramène à l'hypothèse d'un panthéisme sans possibilité de solution et de certitude, ou bien à l'affirmation absurde d'un Dieu, en rapport avec l'univers et sans pouvoir être en rapport avec lui.

Il en est de même de tous les autres attributs; si nous réfléchissons Dieu comme créateur, nous découvrons en lui une triple nature, chacune différente de l'autre : Dieu en soi, Dieu concevant l'univers, et Dieu voulant l'univers; d'où ces demandes impossibles : pourquoi et comment Dieu a-t-il conçu, pourquoi et comment a-t-il voulu l'univers? comment a-t-il pu le faire? Dieu en soi se suffisait pleinement dans son être absolu, comment a-t-il pu sortir de lui-même, etc.?

De même encore de la puissance divine : Dieu étant créateur absolu, rien de ce qu'il n'a conçu ne saurait devenir : l'histoire de l'univers et de chaque monde n'est que rapports et résultante, se trouve contenue dans la conception et dans la

volonté première de Dieu. Cependant l'homme est libre, il peut faire une chose ou en faire une autre; il n'est donc point libre si son acte est prévu. La solution serait d'une simplicité extrême : Dieu a conçu tous les actes possibles des hommes, et il voit l'acte actuellement choisi; et il doit en être ainsi à moins de supposer que Dieu n'ait point la science du moment actuel, et qu'il ne distingue point l'univers conçu dans l'espace et le temps, de l'univers existant selon la durée et l'étendue réelle, à moins de supposer une science inutile en Dieu, celle du moment actuel, sans différence du monde conçu en lui. Cependant cette solution n'en est pas une. Dieu dans sa science du moment actuel, se trouverait soumis aux lois de l'étendue et de la durée réelle, tandis que rien en lui ne saurait leur être soumis.

Toutes ces sortes de recherches sont sans solution possible, elles nous font nous abîmer dans la diversité des attributs, quand en réalité ces attributs n'en sont point, du point de vue de notre intelligence, mais n'en sont que des conclusions. Car quand nous disons que Dieu est tout-puissant, l'amour infini, l'intelligence sans bornes, nous ne disons autre chose sinon que Dieu est Dieu dans toutes les directions de nos recherches. Rigoureusement, il n'est pas tout-puissant, il est la Puissance, il n'est pas l'intelligence souveraine, il est l'Intelligence, il n'est pas infiniment libre, il est la Liberté, de même qu'il n'est ni infini, ni éternel, mais plus qu'infini, plus qu'éternel, il Est; de même encore qu'il n'a pas substance relativement à ses attributs, et qu'il n'est point cause en soi, mais les notions de substance, de cause et d'être lui reviennent comme attributs et au même titre que les autres. Et dans toutes ces affirmations ce n'est point l'idée qu'il faut considérer, elle se manque à elle-même en Dieu, étant le produit et l'expression de rapports, mais c'est l'impulsion instinctive, fondamentale et absolue de la pensée. Jusqu'aux simples expressions : il a créé, il a voulu, elles deviennent absurdes en Dieu.

Il est la seule fin de notre intelligence, il en est aussi la limite; et plus nous connaîtrons cette limite, plus certains nous serons de son existence et de sa grandeur, mais moins aussi nous

nous efforcerons à en pénétrer la nature, à juger en son nom, et à vouloir pour lui ; il est Dieu !

DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

LXXXIX. L'existence et les attributs de Dieu sont la conséquence nécessaire de la nature de la pensée, de la science et du progrès. Hors d'elles il n'y a rien, ni possibilité d'une affirmation, ni possibilité d'une certitude quelconque.

Toutefois cette proposition, d'une justesse éclatante, admise, notre interprétation des principes et évidences premières de la pensée, n'est cependant que relative à notre science de ces principes et évidences ; elle n'a aucune valeur absolue ; la preuve parfaite de l'existence et des attributs divins ne saurait être que le produit d'une science parfaite de la création, de la preuve cosmologique proprement dite ; preuve qu'il n'est pas en notre pouvoir de donner ; et il ne faut point nous faire illusion à ce sujet, ce serait ouvrir les portes au sophisme.

Néanmoins si nous ne pouvons démontrer l'existence de Dieu de manière à satisfaire pleinement notre besoin de certitude et de vérité absolue, du moins pouvons-nous, et nous devons le faire, en développer la preuve à un degré tel qu'elle ne supporte ni objection, ni contradiction d'aucune espèce du point de vue de notre science actuelle ; ce n'est qu'à cette condition que nous pouvons aborder la question de l'immortalité de l'âme.

Pour que Dieu soit, il faut que Dieu soit possible, disait Leibnitz, en d'autres termes, il ne suffit pas que Dieu soit la conséquence nécessaire des conditions d'une certitude parfaite et des principes et lois de la pensée, il faut encore que l'univers, le monde perçu et connu ne renferme aucune donnée, pas le moindre fait, qui lui soit contraire ; sinon la pensée hésite, doute et ne peut ne pas le faire. Il faut que le progrès soit réel, il faut que l'univers et le monde répondent à la perfection divine, il faut que toute la science actuelle

confirme celle de ses principes premiers et de leurs conséquences. Dieu est en quelque sorte la loi intellectuelle pure et suprême de l'existence des choses, et comme toute loi se trouve détruite par le moindre fait exceptionnel, de même la loi divine. La moindre exception, la plus légère difficulté, du moment qu'elle ne se résout point en faveur de Dieu, conduit à sa négation ou pour le moins au doute. Négation et doute, en présence desquels les reproches d'aveuglement ou de mauvaise foi sont de l'enfantillage, quand ils ne sont point de l'injustice; la pensée ne veut que la vérité, et ses doutes et négations sont une condition du progrès.

Mais comme la preuve, de même les contradictions dépendent de notre science acquise; toute négation comme toute affirmation absolue témoignent de prétentions ridicules, et sont par cela même de l'erreur. Ainsi les imperfections que nous croyons observer dans la création, l'existence du mal individuel et social, les fausses interprétations que nous pouvons donner des volontés de Dieu, peuvent détruire en nous la croyance en son existence; mais, par contre, ce n'est aussi qu'à la condition que nous ne parvenions pas à dominer nos croyances et que ces quelques difficultés suffisent pour étouffer l'essor de notre pensée et nous faire perdre toute méthode et mesure.

XC. Dieu est l'Être absolument parfait, comment peut-il être l'auteur de ce monde qui nous paraît si imparfait et qui renferme tant de vilaines et d'abominables choses? Comment l'Etre plus qu'infiniment parfait peut-il avoir décrété et voulu tant d'imperfections?

L'Être parfait ne saurait produire que des choses parfaites, point de doute; mais pour juger en vérité de la valeur d'une chose, il faut la connaître et il faut la connaître absolument dans tous ses rapports, dans toutes ses causes. Certes que les orages et les typhons paraissent sans utilité ni beauté véritable, et que les serpents et les crapauds semblent des êtres immondes. Mais que savons-nous de leur rôle véritable dans la nature? Du point de vue de la science de la pensée et de l'harmonie nécessaire de l'univers, il suffit qu'ils existent pour qu'ils soient conformes à la majesté de l'ensemble. Ce

n'est pas la nature qui devient monstrueuse, c'est notre sentence, concluant d'une manière absolue au sujet de phénomènes dont nous ignorons à la fois et les raisons d'être et les conditions d'existence.

Les arguments qui concluent des perfections ou des imperfections perçues de l'univers à l'existence ou à la non-existence de l'Être parfait, sont également erronés. C'est toujours l'ensemble des données en rapport qu'il faut considérer. Nous concluons à l'Être perfection en soi, non parce que nous admirons les beautés innombrables de la nature, la moindre imperfection deviendrait en ce cas une objection irréfutable, mais parce que, quelque infinies que puissent être ces beautés, elles deviennent des imperfections, de simples rapports à la sensibilité de la pensée, relativement aux aspirations absolues de cette dernière vers l'Être perfection en soi. Nous ne disons qu'une chose est plus ou moins parfaite qu'une autre, qu'après nous avoir formé une idée d'une perfection supérieure, prise dans un sens général; mais cette dernière, dans ses différences à d'autres perfections de même caractère général, devient imperfection à son tour relativement à une notion plus générale encore; ainsi jusqu'à la découverte de la loi générale de perfection inhérente à toutes choses : loi au delà de laquelle nous concluons à la perfection en soi, non pas en vertu de l'idée d'une perfection supérieure et plus générale encore, mais, précisément parce que cette idée nous fait défaut et qu'il n'y a plus de rapports perceptibles, en vertu des axiomes et lois absolues de la pensée. Ce sont donc de grossiers sophismes, aussi bien les arguments de ceux qui présentent l'Être perfection en soi comme la conséquence des perfections perçues, que les arguments de ceux qui le nient à cause des imperfections existantes; il n'y a point rapport entre eux; les deux notions sont essentiellement différentes, l'idée de perfection appliquée au monde est un produit de nos perceptions, et l'idée de la perfection en soi est un produit pur des lois absolues. C'est là un côté de la question.

L'autre se rapporte aux jugements que nous portons sur les perfections et imperfections perçues. Or, rien ne démontre

mieux la différence des deux idées de la perfection, que les caractères de celle dont nous jugeons par nos perceptions. Ainsi, quand nous disons d'une chose qu'elle est moins parfaite qu'une autre, ou qu'elle est imparfaite, ce n'est qu'un raisonnement par comparaison que nous faisons. Le terme d'imperfection n'est qu'un terme comparatif; pour que nous songions seulement à établir une comparaison entre deux données diverses, il faut qu'elle renferme un rapport d'identité; si une chose est imparfaite relativement à une autre, ce ne peut être que parce qu'elle est parfaite, considérée en elle-même. Laissons donc cette objection, qui devient absurde à la moindre analyse, car au même degré et avec la même évidence qu'un crapaud et un lion sont des animaux, du même droit ils sont parfaits. Toute chose considérée en elle-même est parfaite, et elle est parfaite encore dans son accord avec l'univers entier. Le monde n'est point, comme l'a cru Leibnitz, le meilleur des mondes possibles, mais chaque monde tel qu'il est, est le meilleur possible, de même de chaque chose et de l'univers entier; la création est infiniment parfaite.

XCI. L'existence du mal porte entièrement les mêmes caractères, elle ne saurait servir davantage d'objection à l'existence de l'Être Bonté en soi. Inutile de se perdre dans des distinctions de sophistique, inutile de revenir aux volontés décrétoires et permissives, antécédentes, moyennes et conséquentes; comme l'erreur est toujours de la vérité, comme l'imperfection est toujours de la perfection, quoique à des degrés moindres, de même le mal est toujours du bien; ce n'est qu'un bien moindre relativement à un autre; de là la différence de nom, mais elle ne porte que sur la comparaison, et la comparaison serait impossible sans le rapport supérieur d'identité. Le jugement instinctif est autrement sûr que toutes nos distinctions secondaires, dont nous nous efforçons vainement, dans nos prétentions à la vérité, de faire des principes premiers.

En apparence c'est un paradoxe choquant que de soutenir que le mal est du bien; mais entendons les termes, le grave n'est pas l'aigu et tous deux sont des sons, le lourd n'est pas

le léger et tous deux sont pesants, de même quand nous disons que le mal est du bien nous entendons l'expression bien d'une manière plus générale, attributielle, et non d'une manière contraire et comme étant du même ordre. Nous l'affirmons au même titre que lorsque nous disons que le froid est de la chaleur, le léger de la pesanteur; ce qui serait absolument sans chaleur ne serait point froid, ce qui serait absolument sans pesanteur ne serait pas léger; de même du mal, ce qui serait absolument sans bien, ne serait pas un mal.

Aussi appartenait-il à la sophistique moderne d'arriver à ce degré de confusion d'affirmer le contraire du contraire, et sans pouvoir s'en rendre raison. L'homme est Dieu, disaient les Allemands; Dieu c'est le mal, la propriété c'est le vol, répétait Proudhon. Ce ne furent pas même des paradoxes, mais des sophismes de la plus grossière espèce; les deux termes y sont pris dans un sens également particulier et contraire; car, pris rigoureusement, le génie, le talent deviendrait un vol au même titre que la possession d'un arpent de terre; et à la moindre analyse l'homme Dieu conclut à un Dieu absolument distinct de lui; et le Dieu mal devient le bien absolu, car nous ne pouvons juger du bien et du mal, que par ce qui est indivisible en eux, comme disait déjà Aristote.

XCII. Si de ce point de vue, le seul scientifique, il est facile de comprendre que nos goûts, nos instincts, nos sentiments deviennent nos défauts, nos passions, nos vices, non pas par leur exagération, on ne saurait exagérer le bien, mais selon leurs degrés moindres d'accord dans lesquels ils se trouvent entre eux, et qu'ils deviennent au contraire nos qualités, nos mérites et nos vertus dans leur harmonie plus complète, ainsi que nous le verrons en morale, il semble cependant beaucoup plus difficile d'admettre que les souffrances et les douleurs physiques dont nous ne sommes point la cause, que les rigueurs du sort, ses injustices, que les malheurs du juste, le triomphe du coupable soient également des biens et qu'ils puissent se concilier avec l'existence d'un Être absolument bon et auteur de toutes choses.

Les difficultés sont en effet tellement considérables qu'on fit de tous temps de la nécessité d'une rémunération plus juste et d'une existence plus heureuse, l'argument principal et la preuve de l'immortalité de l'âme.

Dieu est l'Être absolument bon, il ne saurait donc y avoir la moindre apparence, ni le moindre moment d'injustice ici bas. L'homme est libre et il est responsable de ses actes; quiconque fait le bien mérite le bien, quiconque fait le mal mérite le mal, non dans une vie future, mais à l'instant, du moment que Dieu est bon et par suite juste. Il n'en est rien cependant, le vertueux souffre, le méchant prospère! Mais de là à accuser Dieu, il y a un monde : l'histoire de l'humanité et ses conditions d'existence. La liberté n'existe point sans les mobiles, et les mobiles ne sont point notre œuvre; nous pouvons les développer et les modifier, mais les premiers sons, les premiers mouvements, la langue, nos croyances, nos préjugés, les défauts, les vices même de notre organisme ne sont pas notre œuvre. De même les souffrances physiques, auxquelles nous sommes exposés, nous viennent de la nature et de ses impressions nuisibles. Ainsi nous découvrons partout une immense et continuelle solidarité entre l'homme et le climat et le sol qu'il habite, et la race dont il prend ses origines, et la société dans laquelle il vit.

Or, si tel est le cas, ne demandons pas l'absurde, n'exigeons pas que les conditions d'existence de l'homme n'en soient pas les conditions; ne demandons pas que le genre humain soit et ne soit pas à la fois tel qu'il est. Sorti du vaste sein de la nature, le genre humain se trouve destiné à parvenir, par ses efforts dans les temps, à la connaissance et à l'amour du créateur par l'étude, l'admiration et l'amour de ses œuvres, comme il se trouve déterminé dans son être, dès les origines du monde, et en accord parfait avec lui, par les mêmes lois d'existence. Quant à l'immortalité, elle ne saurait être que la conséquence nécessaire de nos destinées générales, et non celle d'un mal qui serait une imperfection dans le créateur, dont la bonté absolue doit éclater jusque dans les plaintes mêmes que nous portons contre lui.

XCIII. En effet, les rapports du soleil à la terre sont une

condition d'existence de cette dernière ; ôtez le froid et le chaud, ou rendez-les seulement indifferents, et nous n'existerons point ; de même des influences climatériques, et de toutes choses dont notre vie dépend ; si nous n'éprouvions point la soif nous ne boirions point, si nous n'éprouvions pas la faim nous ne mangerions point, et si leur défaut comme l'impossibilité de les satisfaire ne devaient point être des souffrances, nous ne chercherions ni à les prévenir ni à les connaître ; le plaisir et la douleur sont le pendule qui meut l'organisme humain.

Si d'un autre côté le mal existe, si le vertueux n'est pas toujours récompensé, si le vicieux riche triomphe, si le faux bonheur est recherché, si le crime reste impuni, à qui la faute, si ce n'est aux hommes, à l'insuffisance de leurs efforts, au mal choisi et voulu. Pas une de nos actions ne reste impunie ou non récompensée, elle entraîne ses effets et en nous et en dehors de nous par le fait qu'elle est action. Si le bien que nous faisons rencontre des ingrats, si le mal trouve des approbateurs, c'est de toute justice ; nous sommes tous également solidaires et responsables les uns des autres ; les meilleurs pâtissent du mal général, les plus méchants participent au bien qui existe ; et plus ce partage est inégalement réparti, plus la somme de bien dont nous sommes capables est moindre, et plus aussi nous éprouvons le besoin de le développer et d'en rechercher les causes en nous et dans les autres.

Sans nous arrêter pour le moment à démontrer combien l'idée que nous avons du bonheur est grossière, et combien les jugements que nous portons sur le vrai bien humain sont ineptes, sans montrer que Socrate, buvant la ciguë, n'en jouissait pas moins d'une satisfaction infiniment plus grande que n'importe quel conquérant au milieu de ses sanglants triomphes : il est une vérité qui est de toute évidence, c'est que le bonheur est de l'essence de nos sentiments, comme la vérité est de l'essence de nos idées.

D'un autre côté, la grande loi de solidarité est une des conditions de l'existence et du progrès humain, la dignité comme la grandeur de l'homme en ressortent d'une manière pal-

pable. Nous pouvons agir sur nos semblables en leur promettant des félicités ou en les effrayant par des punitions éternelles, nous pouvons encore agir sur eux en les menaçant de la vindicte publique, ou en les flattant par les honneurs et les distinctions, mais ce serait de pauvres moyens si Dieu, dans sa bonté, n'avait point créé le genre humain de manière que, quoi que nous fassions, nous ne fussions heureux aussi longtemps qu'un de nos semblables souffrira, et que de nos injustices et de nos souffrances même un bien supérieur ne dût résulter par nos seuls efforts d'échapper au mal que nous avons voulu.

XCIV. Le genre humain fait non seulement l'expérience de ses idées, il doit encore faire celle de ses sentiments et de ses instincts, et l'homme, tout libre qu'il soit, capable de l'erreur et capable du mal, n'en marche pas moins fatalement, par l'expérience qu'il fait des uns et des autres, et en proportion directe de ses efforts, vers un bonheur et une perfection dernière comme il marche vers une science parfaite; et sa liberté, loin d'y porter une entrave, n'en devient que plus complète de progrès en progrès. Quelle raison d'être insensée aurait le genre humain, si le moindre bien qu'il fait, et si le mal qu'il produit, devait lui mériter des punitions et des récompenses éclatantes, sans que ces dernières mêmes ne soient les justes fruits de ses efforts vers la vérité et la perfection. Cette justice qu'on demande aboutirait à une injustice indigne, à des miracles sans raison; les hommes ne porteraient plus le poids de leur valeur et de leurs mérites, il y aurait dans le développement social des effets sans causes intelligibles, et l'histoire du genre hamain serait sans lois et sans but, et son progrès impossible. Sans les rudes leçons que nous donnent nos injustices et nos inepties, nous n'apprendrions jamais à connaître ni le mal, ni le bien, ni la vérité, ni l'erreur.

Si dans notre état social nous voyons les talents d'une chanteuse rétribués par des centaines de mille, et si nous voyons un Jacquard mourir dans la misère, c'est certes de l'injustice; mais, sans nous arrêter même à ce qu'il peut y avoir de la faute de ce dernier, cette injustice est encore de la jus-

tice, car cette même société, capable de pareilles erreurs dans ses jugements et dans ses goûts, expie fatalement en chacun de ses membres, et en chacun de ses efforts, les causes de cette erreur même. C'est cette grande justice qui mène toutes sociétés, qui constitue leur sanglante et souvent si terrible histoire, et qui précipite toute nation, incapable de triompher du mal qu'elle renferme, dans une décadence et une désorganisation de plus en plus profondes et irremédiables, pour ne laisser à d'autres que ses quelques conquêtes et sa triste expérience. Sur la première page de l'histoire de chaque peuple est écrit le mot de justice ; elle est fatale, aveugle, sans rémission.

XCV. Il est temps que nous apprenions à juger de l'humanité et de ses destinées d'un point de vue un peu plus élevé. Ainsi, pour ne choisir qu'un exemple, les principes de 89 furent certes une immortelle et grande conquête, et cependant ce ne sont que des abstractions, des idées creuses. Il ne suffit pas d'inscrire dans la loi que tous les Français sont égaux devant elle, il ne suffit point de déclarer qu'ils sont libres, il faut que ces principes se transforment en faits, et non pas en faits comme application gouvernementale, ils ne conduisent sous cette forme qu'à l'abus de la force ou à l'anarchie, mais en faits vivants dans les sentiments, dans les actes, dans la pensée de tous, l'égalité d'un chacun découlant, comme d'une source vive, de la manière d'être des autres, et la liberté du respect de la liberté d'autrui, de la communauté de leurs opinions, de l'identité de leur but. Or, cela n'étant pas, il nous faudra faire l'expérience pas à pas, à travers tous les essais d'applications et d'interprétations possibles, à travers des révolutions successives et des avortements cruels. Et, si nous ne sommes point capables de les supporter et d'arriver enfin à comprendre la véritable liberté, la juste égalité, nous périrons à la tâche, et d'autres civilisations viendront s'asseoir sur nos ruines pour reprendre notre œuvre et la continuer.

Quiconque croit trouver dans une lutte radicale la formule de la liberté et de la prospérité publique, ne sait en vérité pas ce que c'est que bas empire et décadence sociale. Ce n'est

qu'en tant, et ici nous revenons aux lois mêmes de la pensée, que tous les partis acceptent les mêmes données et visent au même but, chacun à sa manière, qu'il peut y avoir progrès et prospérité sociale; que les partis au contraire se séparent dans les principes mêmes, et qu'ils visent à des buts opposés, plus le progrès et l'accord deviennent impossibles, plus la lutte devient amère, plus les sentiments mêmes de patriotisme et de dignité nationale s'affaiblissent. Et cependant ces luttes, il les faut, elles ne surgissent que parce que ni les uns ni les autres ne possèdent la vérité, et ce n'est que par la lutte même que toutes les oppositions finissent par s'épuiser. Heureux le peuple qui a assez de forces en lui, et qui renferme des éléments assez puissants pour que de la lutte de ses partis politiques il puisse renaître à une nouvelle époque d'unité, de progrès et de prospérité. Toute la question de l'avenir de la civilisation moderne est là : les partis extrêmes disparaîtront-ils, et les centres auront-ils assez de forces pour concilier en une unité supérieure les principes opposés et pour leur faire prendre un nouvel essor?

XCVI. Ce n'est point l'idée de Dieu, c'est le progrès qui est la marque imprimée par le grand ouvrier sur son ouvrage. A côté de la justice se trouve inscrit le progrès sur chaque page de l'histoire. Nous l'avons vu résulter de ce que nous appelons l'erreur et de ce que nous appelons le mal, de même il résulte encore de la lutte des partis politiques et de l'affaissement des civilisations.

Les raisons qu'on donne communément de la décadence des peuples sont des raisons imaginaires. Pour quiconque veut suivre avec quelque attention l'histoire, il reconnaîtra que ce n'est point parce que les mœurs se corrompent, parce que la foi s'éteint, parce que les institutions et les lois s'affaiblissent, qu'une nation déchoit, mais il verra que ce sont ces mêmes mœurs, ces mêmes religions, ces mêmes institutions, qui par leurs caractères amènent forcément et le développement national et sa chute par le fait seul de leur insuffisance première et de leur action et vie dans le peuple.

Nous ne pouvons entrer ici dans l'étude des grandes lois qui dominent la vie des peuples, ce sera l'objet de la poli-

tique, mais nous pouvons prévoir déjà que les lois dela solidarité et du progrès sont, au même titre et de la même manière, les grandes lois du mouvement historique, comme les lois de l'idée et du jugement sont celles de toute pensée; mais pour les comprendre il faut s'élever assez haut pour pouvoir en admirer la grandeur et l'ensemble. Nous les rencontrerons dans tous les éléments de l'histoire, jusque dans les arts et dans les langues, comme dans les sectes et les religions, dans les sciences et dans les lettres, et nous les y rencontrons de la même manière que dans la vie privée, publique et sociale; et toujours la loi de solidarité est l'expression parfaite de la justice de Dieu, et celle du progrès, de sa bonté.

XCVII. Et ce n'est que parce qu'il en est ainsi qu'il y a une vie future. Car, quel que soit le progrès auquel les hommes puissent atteindre, et quels que soient la jouissance et le bonheur attachés à chaque sentiment, sans cesse et toujours l'homme voudra une vérité plus élevée, un bonheur plus grand; ce sont là les mobiles premiers et absolus de tous ses actes, ce sont les caractères de l'âme, qui éclatent et se retrouvent à la fin de l'existence de l'homme, comme ils se manifestent à ses premiers pas. Et si tels sont les caractères de l'âme, et si ses aspirations vers la perfection et le vrai bonheur ne doivent jamais être satisfaits ici bas, il est à la fois conforme à la justice et à la bonté de Dieu qu'elles soient satisfaites dans une autre vie.

Supposer que Dieu nous doive une vie meilleure, parce que nous nous trouvons malheureux ici-bas, ou parce que le vice resterait impuni et la vertu sans récompense, c'est bien la formule grossière de cette nécessité éclatante, qui découle et de la bonté de Dieu et des caractères de l'âme. Mais elle n'en est que la formule grossière; elle fait de la vie future un droit qui est sans raison, méconnaît complétement la grandeur de Dieu, admet la possibilité d'une injustice momentanée, et surtout place le bonheur dans quelque chose de tellement imparfait et d'extérieur, dans des jouissances et des satisfactions toutes matérielles, qui en font la chose la plus profondément injuste et incompréhensible. Le bonheur est de l'essence du sentiment; si nous nous trouvons

malheureux, c'est que nos propres sentiments se trouvent en lutte et en contradiction les uns avec les autres; lutte qui est la conséquence forcée de l'insuffisance de nos efforts, et dont le malheur est la juste expression.

C'est une étrange prière que celle qui s'adresse sous cette forme à Dieu : je suis malheureux parce que je suis imparfait, et parce que je place le bonheur dans la satisfaction de sentiments sans satisfaction possible; mais parce que je suis tel et parce que d'autres placent le bonheur dans une satisfaction plus incomplète encore, je mérite un bonheur éternel, et eux une punition sans terme. Il y a une sophistique en morale comme il y en a une en science.

Nous sommes immortels, non parce que nous sommes imparfaits, mais parce que, quelle que soit la perfection que nous puissions atteindre, nous voulons une perfection supérieure qui n'est point de ce monde, et parce que Dieu, toute bonté et toute justice, n'aurait pu créer un être qui ne remplisse pas pleinement, entièrement sa destinée; parce qu'il n'a point pu créer de principe d'action sans effet, et qu'il n'a point pu produire un univers qui serait en désaccord avec l'existence et les caractères du moindre de ses êtres.

Il n'y a point d'autre preuve d'une existence future et d'une vie meilleure.

XCVIII. La grande preuve de Descartes de l'immortalité de l'âme ne se rapporte qu'à son être simple et impérissable; mais elle est sans valeur ni portée quant à la nécessité d'une vie meilleure. L'âme est la force simple, cause première et fondamentale des caractères de la pensée humaine dans ses dépendances de l'organisme et du monde extérieur, qui l'un et l'autre ne nous présentent que des rapports et conduisent à l'affirmation d'une unité fondamentale qui en est le support. Comme telle l'âme est indivisible, ne saurait être ni plus, ni moins; elle ne saurait se diviser en ses parties, se désorganiser et mourir comme le corps. Mais si, pour cette raison, elle peut être éternelle comme toutes les formes simples, elle n'entraîne cependant point la nécessité d'une immortalité en conscience de son existence, ni celle d'un bonheur futur. L'âme ne se pense pas et ne se sent pas en elle-même, dans sa matière,

dans son essence, il lui faut les données de l'organisme, ce n'est que par elles qu'elle devient intelligence et sentiment; si nous nous demandons donc ce que devient l'âme après la désorganisation du corps, la réponse est : une forme simple, ayant ses caractères propres, mais sans science et sans sentiment d'elle-même.

De tous les philosophes, Aristote seul a pénétré assez profondément dans les phénomènes et dans les conditions d'existence de la pensée, pour écrire ces mémorables paroles : " Si nous nous demandons s'il subsiste quelque chose après la dissolution de l'ensemble? pour certains êtres rien ne s'y oppose, l'âme, par exemple, est dans ce cas, non pas l'âme tout entière (il entendait par elle la vie), mais l'intelligence en acte, " et il en entendait par celle-ci, ce qui est indivisible en nos pensées, toujours le même, et condition de toute intelligence passive et changeante (1). Pour qu'un rapport soit perçu, il faut que la diversité renferme une causalité identique, et il faut que l'unité préexiste dans ce qui perçoit et affirme le rapport.

Mais Aristote, conformément à la science de son temps, croyait à l'existence éternelle des espèces dans le genre, et en ayant fait l'être en acte, il ne put conclure à l'existence divine que sous la forme d'un moteur suprême du dernier ciel, être éternellement en acte. Mais du point de vue d'une science plus complète, les espèces dans le genre ne sont pas éternelles, et l'Être en acte n'est point moteur, mais créateur absolu de l'accord et de l'harmonie de toutes choses; et c'est de cet accord et de cette harmonie universelle que résulte la nécessité d'une vie future et meilleure, comme c'est des caractères de l'âme que résulte la possibilité de cette vie.

XCIX. De quelle nature et de quelle ordre sera-t-elle? L'âme ne se pensant pas elle-même, mais ayant besoin d'organes et de sens pour devenir intelligence et pensée, renaîtra-t-elle dans un monde plus parfait que le nôtre, avec des organes et des sens supérieurs et capables de lui permettre une vue plus profonde, une science plus rapide, un bonheur

(1) Voir la *Doctrine d'Aristote*.

plus grand? ou bien appelés en présence de l'Être, perfection, beauté et bonté en soi, recevrons-nous, en proportion de nos mérites et de nos efforts, l'intelligence de ce vers quoi tendent tous nos vœux et toute notre existence?

Les données nous manquent pour répondre à la question. La première hypothèse toutefois est la plus simple et la plus conforme à notre intelligence actuelle, et se trouve en accord avec l'existence et la pluralité des mondes. La seconde présente une difficulté : il y aurait possibilité d'un rapport en Dieu et la créature. Aussi tout ce que nous pouvons conclure, c'est que l'âme, dépassant par ses caractères la science et la certitude possible et parfaite qu'elle peut acquérir dans les temps et dans les conditions de son existence en ce monde, finira nécessairement, à travers ses épreuves, par parvenir à une science et à une certitude qui la satisfassent dans toutes ses aspirations vers l'Être perfection en soi.

Telles sont, à grands traits, les définitions des principes premiers et les solutions des questions les plus importantes de la doctrine, ainsi qu'elles résultent des évidences premières de notre science actuelle de la pensée.

Il nous reste à voir par l'étude particulière des lois de notre organisme, ainsi que par celle des lois qui régissent nos sentiments et la société, que toutes elles répondent, en chacune de leurs données et dans leur ensemble, à la destinée de la pensée et à ses principes premiers.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE II

LA MÉTHODE

LIVRE III

LA DOCTRINE

LES

SCIENCES HUMAINES

PHILOSOPHIE, MÉDECINE, MORALE, POLITIQUE

PAR

TH. FUNCK-BRENTANO

LA PHILOSOPHIE

PARIS

LIBRAIRIE INTERNATIONALE

15, BOULEVARD MONTMARTRE. 15

Au coin de la rue Vivienne

A. LACROIX, VERBOECKHOVEN ET Cie, ÉDITEURS

A BRUXELLES, A LEIPZIG ET A LIVOURNE

1868

Tous droits de traduction et de reproduction réservés

CHEZ LES MÊMES ÉDITEURS

ŒUVRES DES GRANDS AUTEURS FRANÇAIS CONTEMPORAINS

Éditions in-8° cavalier.

	Fr.	c.
VICTOR HUGO. — Les Misérables. 10 vol. in-8°	60	»
— William Shakespeare. 1 vol. in-8°	7	50
— Les Chansons des rues et des bois. 1 vol. in-8°	7	50
ALPH. DE LAMARTINE. — La France parlementaire (1834-1851). Discours, écrits politiques. 6 beaux et forts vol. in-8°	36	»
— Shakspeare et son œuvre. 1 vol. in-8°	5	»
— Portraits et Biographies (William Pitt, lord Chatham, Madame Roland, Charlotte Corday). 1 vol. in-8°	5	»
— Les Hommes de la Révolution (Mirabeau, Vergniaud, Danton). 1 vol. in-8°	5	»
— Les Grands Hommes de l'Orient (Mahomet, Tamerlan, Zizim). 1 vol. in-8°	5	»
— Civilisateurs et Conquérants (Solon, Périclès, Michel-Ange, Fables de l'Inde, Pierre le Grand, Catherine II, Murat). 2 vol. in-8°	10	»
JULES SIMON. — L'École. 1 vol. in-8°	6	»
— Le Travail. 1 vol. in-8°	6	»
EUGÈNE PELLETAN. — LA FAMILLE. — I. La Mère. 1 vol. in-8°	5	»
— II. Le Père. 1 vol. in-8°	5	»
— III. L'Enfant. 1 vol. in-8°	5	»
EDGAR QUINET. — La Révolution. 2 vol. in-8°	15	»
LOUIS BLANC. — Lettres sur l'Angleterre. 2 vol. in-8°	12	»
— Les Salons du XVIIIe siècle. 2 vol. in-8°	12	»
VICTOR HUGO RACONTÉ PAR UN TÉMOIN DE SA VIE. 2 vol. in-8°, 6e édition	15	»
LAMENNAIS (Œuvres de). 2 vol. gr. in-8° à 2 colonnes	32	»

Éditions in-18 jésus.

	Fr.	c.
VICTOR HUGO. — Les Misérables. 10 vol. in-18	35	»
JULES MICHELET. — La Sorcière. 1 vol. in-18	3	50
— La Pologne martyr (Russie-Danube). 1 vol. in-18	3	50
GEORGE SAND (Œuvres de). — Flavie. 1 vol.	3	»
— Les Amours de l'âge d'or. 1 vol.	3	»
— Les Dames vertes. 1 vol.	3	»
— Les Beaux Messieurs de Bois-Doré. 2 vol.	6	»
— Promenade autour du Village. 1 vol.	3	»
— Souvenirs et Impressions littéraires. 1 vol.	3	»
— Autour de la table. 1 vol.	3	»
— Théâtre complet. 3 vol.	9	»
EUGÈNE SUE (Œuvres de). 37 vol. gr. in-18, à 1 fr.		
— Œuvres diverses. 49 vol. petit in-18, à 50 centimes le vol.		
FRÉDÉRIC SOULIÉ. — Œuvres diverses. Romans. 66 vol. petit in-18, à 50 centimes le volume.		
ALEXANDRE DUMAS. — Les Crimes célèbres. 4 vol. gr. in-18, à 2 fr. le volume.		
JULES SIMON. — L'École. 1 vol. in-18 jésus	3	50

Bruxelles. — Typ. A. LACROIX, VERBOECKHOVEN et Cie, rue Royale, 3, impasse du Parc.